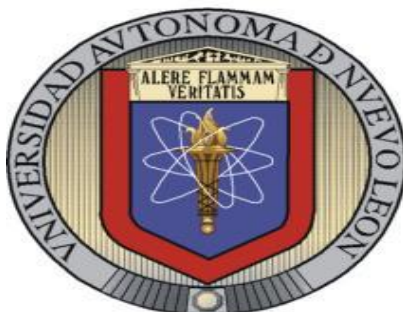


**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



**RESISTENCIA IDEOLÓGICA DE FAMILIAS WIXÁRITARI HABITANTES
DEL MUNICIPIO DE REAL DE CATORCE, SAN LUIS POTOSÍ EN TORNO A SU
PROPIA IDEOLOGÍA FRENTE A LA IDEOLOGÍA HEGEMÓNICA. PRACTICAS
SOCIO-CULTURALES QUE REFUERZAN SU IDENTIDAD ÉTNICA.**

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTORADO EN FILOSOFIA CON
ACENTUACION EN ESTUDIOS DE LA CULTURA**

PRESENTA

BERTHA ALICIA CERVANTES RIVAS

JUNIO 2017

ASESOR: DR. MIGUEL DE LA TORRE GAMBOA

INDICE.

INTRODUCCIÓN.

Definición del Problema

Justificación

Objetivo General.

Objetivos particulares.

Preguntas de investigación.

Supuesto.

PRIMERA PARTE: MARCO TEORICO CONTEXTUAL.

CAPÍTULO I. MARCO CONTEXTUAL.....18

I.1. Conociendo al grupo wixárika.18

I.1.1. La casa materna.....27

I.2. Real de Catorce, entre la historia y el advenimiento.....31

CAPITULO II. MARCO TEÓRICO METODOLÓGICO.....44

II.1. Sobre el concepto de ideología y sus derivaciones conceptuales.44

II.1.1. Elaboración de una conceptualización de la ideología.....54

II.2. Gramsci y el concepto de Culturas Subalternas.55

II.2.1. Estudios contemporáneos sobre Culturas Subalternas.....59

II.3. Etnicidad vs. Étnico.....68

II.3.1. La identidad.....76

II.4. Metodología.....78

II.4.1. Metodología Cualitativa.....78

II.4.1.1. Etnografía connotativa.....80

II.4.2. Técnicas de Recolección de datos.....83

II.4.2.1. La Observación Participante.....	84
II.4.2.1.1. La Entrevista a profundidad.....	86
II.4.2.2.2. Diarios de campo.....	87
II.4.2.2.3. Notas de campo.....	87
II.4.2.2.4. Registros narrativos.....	88
II.4.2.2.5. Pruebas fotográficas.....	88
II.4.3. Plan de Análisis.....	88
II.4.4. El texto.....	99

SEGUNDA PARTE. ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS.

CAPÍTULO III. REAL DE CATORCE: NUEVAS FORMAS DE APROPIACIÓN SIMBÓLICA DE SU TERRITORIO EN LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS RESIDENTES HUICHOLAS.....

III.1. Tierra de los Dioses.....	92
III.2. La residencia.....	97
III.2.1. La Casa- cueva	100
III. 3. Reproducción cultural étnica de los residentes huicholas.....	107
III.3.1. ¡Ah! donde lugar sagrado.....	108
III.3.2. El sombrero de plumas.....	113
III.3.3. Influencias del vestido wixárika en Real de Catorce.....	121
III.4. Vida cotidiana multicultural en Real de Catorce. Huicholas antes y después...125	
III.4.1. En una pelea de gallos.....	127

CAPÍTULO IV. EL *HACER CEREMONIA*. FIESTAS CÓSMICAS COMO PERVIVENCIA CULTURAL.

IV. 1. Etnografías.....	142
-------------------------	-----

IV.1.1. El siseo huichol.....	142
IV.1.1. 1. Es que el <i>hi'kuli</i> te recibió muy bien.....	144
IV.1.2. El lobo te acecha.....	150
IV.2. El sincretismo mestizo. Emulando el <i>hacer ceremonia</i>	160
IV.2.1. El <i>hacer ceremonia</i> en el desierto.....	169

CAPÍTULO V. EL PEYOTE, COMIDA DE LOS DIOSES.

V.1. El peyote una tradición ancestral.....	175
V.2. Una flor del desierto.....	181
V.2.1. La <i>limpia</i>	183
V.2.2. A sacarle el muerto.....	183
V.2.3. “ÉL viene a ti, te escoge”.....	187
V.2.4. “Para que suban contentas”.....	188
V.2.5. Lo manoseó el muerto.....	189
V.2.6. Una maceta para el entierro.....	191
V.3. El Peyote en Real de Catorce.....	191

Conclusiones.

Bibliografía.

Anexos.

ÍNDICE DE FIGURAS.

Número	Título	Página
Figura 1.	Nicho en Recámara.	20
Figura 2.	Bonanza de la mina Dolores Trompeta en junio de 1903.	32
Figura 3.	Ruinas reconstruidas de la mina Dolores Trompeta.	33
Figura 4.	Residente huichola con su perrita bajando por el Culebreado.	39
Figura 5.	Casa de familia huichol que tambien es tienda de artesanías.	99
Figura 6.	Camino a los terrenos donados por el municipio a familias huicholas.	100
Figura 7.	Subiendo una tina de 20 litros de agua a casa.	103
Figura 8.	Terreno donado con un cuarto construido al final en el barrio del sajón.	107
Figura 9.	Fuente del Centenario.	109
Figura 10.	Trabajando en la calle Lanzagorta de Real de Catorce.	115
Figura 11.	Niñas huichola con sus vestimentas típicas. Real de Catorce. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas	118
Figura 12.	Turista posando con niño huichol.	120
Figura 13.	Vestido bordado para ceremonia de coronación con símbolos representativos de Real de Catorce.	121
Figura 14.	Niña catorceña vestida de Adelita con bebé en rebozo.	123
Figura 15.	Extranjero llegando del desierto.	124
Figura 16.	Tendero de ropa huichol secándose al aire libre.	125
Figura 17.	Vendedora de quesos traídos de los Alamitos de los Diez.	127
Figura 18.	Residente huichola participando en procesión a la Guadalupana	133
Figura 19.	Almanaque dedicado a San Francisco de Asís.	135
Figura 20.	Venado huichol representando un nacimiento navideño en Real de Catorce.	136
Figura 21.	Extranjero atendiendo su café-restaurant. Real de Catorce.	137
Figura 22.	Huicholes montando sus puestos en la calle Lanzagorta de Real de Catorce.	143
Figura 23.	Centro ceremonial para el Hi'kuli. En las cercanías de Real de Catorce.	147

Figura 24.	Vista desde la terraza del hotel. Real de Catorce.	152
Figura 25.	Vista desde la puerta de la entrada de la casa del Curandero. En la parte baja es la explanada del Túnel Ogarrío y el fondo es la falda del Cerro de la Cruz. Real de Catorce.	156
Figura 26.	Curando el dolor de pies en oración huichola.	166
Figura 27.	Sanador extranjero, residente de Real de Catorce.	184
Figura 28.	El altar dedicado a San José, es acompañado por una foto enmarcada del santo Niño Fidencio, a los pies de San José está una estampilla del santo Francisco de Asís y un poco más adelante un peyote.	194
Figura 29.	Acercamiento del nicho religioso a San José.	195
Figura 30.	Reja de los panteones Guadalupe y San Francisco con ornamentos de flores de peyote	204

INTRODUCCIÓN.

En el presente estudio, se pretende dar respuesta a través de la pervivencia cultural que manifiesta la cultura étnica wixárika, ante la inquietud de conocer, si hay una resistencia ideológica por parte de algunas familias wixáritari que residen de unos 15 años aproximadamente a la fecha en Real de Catorce, San Luis Potosí.

Teniendo como origen de residencia la sierra del Nayar y ser un grupo étnico que históricamente por diferentes circunstancias se han resistido al mestizaje que trajo consigo la conquista. Su ideología étnica basada en su cosmovisión perdura en cuanto a creencias y rituales ancestrales que a la fecha se siguen practicando, como el peregrinaje anual que realizan a Wirikuta, su tierra sagrada, en el Estado de San Luis y que termina en el cerro Quemado, ubicado en las cercanías del pueblo; por lo que su paso es inminente según coincide con la memoria colectiva de los residentes catorceños, extranjeros y *mexicanos* que lo habitan.

Ante esta particularidad surge la pregunta de investigación: ¿De qué forma la resistencia ideológica de los Wixáritari a través de sus prácticas sociales y culturales refuerzan su identidad étnica?

Para dar respuesta se hace necesario entender el concepto de ideología como lo estudia Antonio Gramsci, en cuanto visión del mundo, y si esta visión del mundo por parte de los huicholes presenta una pervivencia cultural a la cultura hegemónica, entonces recurro al estudio de las culturas subalternas con los estudiosos que analizan los estudios subalternos, como Ranajit Guja y James Scott, sobre este concepto que es el leiv motiv de esta investigación, basada en los sujetos de estudio, los wixáritari.

Me apoyo en una metodología cualitativa, para lo cual el trabajo de campo es de corte etnohistórico tanto que se precisa conocer si los rituales que profesan religiosamente los wixáritari han variado desde su conocimiento o si el contenido cultural de estos persiste aún el paso del tiempo. Para la interpretación de los datos recogidos en el trabajo de campo, se transcribe y se lleva a cabo un análisis por computadora con el programa MAXQDA version12.

Se trabaja desde tres categorías principales: La categoría como espacialidad, refiere al escenario, universo, lugar, etc., donde se produce el hecho socio-cultural y permite ubicar la localización no sólo geográfica, sino así mismo el territorio simbólico en las prácticas culturales y sociales de los huicholes; comprende el municipio y Wirikuta en las nuevas formas de apropiación territorial al ser residentes los huicholes.

La categoría temporalidad permite un ligamento entre el tiempo histórico o mítico y el actual en la cosmovisión de los huicholes, así como la transformación del municipio en cuanto ruta de su paso por Wirikuta, permite un análisis sincrónico y diacrónico de la investigación. Se establece una relación dialéctica con el espacio y permite establecer cuándo, dónde y cómo se desarrolla un hecho socio-cultural. Identifica los tres auges del municipio.

Y por último, la categoría de sentido, permite al investigador comprender los significados y significaciones de las prácticas materiales e imaginarias de los actores sociales como construcciones simbólicas, que acerca al investigador a comprender el sistema de representaciones simbólicas y sociales, como el acto cultural de *hacer ceremonia*, propia de los residentes huicholes.

Cada una de estas categorías se analiza y profundizan en el desarrollo de los capítulos que fundamentan los resultados de la investigación.

El tema de investigación, no tiene muchos precedentes porque la residencia de los huicholes en el municipio de Real de Catorce data, apenas de 15 años a la fecha, aproximadamente, según datos de campo de un sondeo recogido en el año de 2013 con los huicholes residentes, o porque el paso milenario de este grupo étnico es parte de la cotidianidad del municipio, lo que lleva a pensar que simplemente van de paso.

Se sabe de la migración de grupos étnicos que salen de sus lugares de origen en busca de trabajo para residir en otras ciudades, conocidas como polos de desarrollo, como es el caso de la Cd. de Monterrey y su área metropolitana, –ZMM- que alberga 6 grupos étnicos como residentes: otomíes, mazahuas, tenek, zapotecos, mixtecos y huastecos; (Séverine Durin del CIESAS Noreste y otros investigadores: Carmen Farías, Antropóloga del Universitario Panamericano, Olimpia Farfán, Ismael Fernández y Jorge Castillo, investigadores del INAH Nuevo León, entre otros); en el caso de los huicholes llegan sólo de paso por temporadas, rentan cuartos un tiempo para vender sus artesanías pero no radican en la ZMM¹, en cambio los huicholes de Real de Catorce si radican en el municipio, sus hijos acuden a la escuela, rentan casa, trabajan ahí, etc.

Como grupo étnico huichol, en cambio, si ha sido muy estudiado, existe una buena cantidad de trabajos sobre ellos. Por supuesto, Existen más estudiosos, que los que el estado de la cuestión que aquí presentamos ofrece. Son bien conocidas las primeras

¹ Véase a Severine Durin y Alejandra Aguilar Ríos, con el capítulo *Regios en búsqueda de raíces prehispánicas y wixáritari eculturísticos*, en el libro de Durin, Severine (2008) (Coord.) *Entre Luces y Sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, Editado por La Casa Chata. 420p.

búsquedas etnográficas del noruego Carl Lumholtz, con su libro, *El Arte simbólico y decorativo de los huicholes* (1986) que a finales del siglo XIX realiza una exploración y hace la primera búsqueda histórica de los huicholes, buscaba también descifrar el simbolismo del arte huichol que refiere a su mitología. Deriva del estudio de Lumholtz, entre otros no menos importantes en el siglo XX, Fernando Benítez, con su libro *En la tierra mágica del Peyote* (1981) quien describe y realiza el primer acompañamiento a Wirikuta, la peregrinación de los huicholes por el desierto, cabe mencionar que Wirikuta² es la región sagrada ubicada en el altiplano potosino a la que los huicholes, llegan en busca de sus Dioses; esa peregrinación termina en el Cerro Quemado. Otro autor en el siglo XXI es Arturo Gutiérrez del Ángel, con su libro *Las danzas del Padre Sol* (2010) estudia los mitos huicholes a través de las fiestas y la peregrinación de los huicholes a Wirikuta. Elementos recogidos de este tipo de trabajos, nos ayudarán en el entendimiento de los mitos a trabajar en esta investigación. .

En cuanto al municipio de Real de Catorce, a pesar de ser mencionado en la literatura sobre los huicholes, existe realmente poca literatura; algunos trabajos, son: *Real de catorce, San Luis Potosí* de Alicia Enciso donde se expone parte de la historia del municipio, así como sus zonas turísticas. *Zona de monumentos históricos de Real de Catorce, S.L.P. estudio para su rehabilitación*. Salvador Díaz-Berro; *Real de Catorce, el Real de Minas de la Purísima Concepción de los Catorce, S.L.P.*, de Rafael Montejano y

² Wirikuta, es el territorio sagrado de su cultura, pertenece al altiplano de San Luis Potosí y abarca varios municipios: Catorce, Charcas, Villa de Guadalupe, Villa de la Paz y Villa de Ramos, en un espacio aproximado de ciento cuarenta mil hectáreas. Los huicholes creen que ahí ocurrió la creación del mundo pues habitan varios de sus Dioses ancestrales y creen que ahí por primera vez salió el Sol otra de sus deidades. En 1998 la UNESCO lo declara parte de la Red Mundial de Sitios Sagrados Naturales.

Aguiñaga, y el del cronista Delfino Juárez Rueda con su libro, *Real de Catorce*. Esta bibliografía nos habla de la historia antigua y contemporánea del municipio, así como la conformación, valores presentes entre los habitantes del municipio y sus orígenes.

Esta investigación aporta una idea original en cuanto no hay estudios precedentes sobre los huicholes residentes de Real de Catorce, por lo que es un punto de vista diferente a las ya conocidas y realizadas por la generalidad de los estudiosos que los han abordado en su lugar de origen y/o la peregrinación por Wirikuta, pero no la estancia de los ya residentes huicholes. Estudios presentados principalmente desde las disciplinas de la antropología y la etnología; esta investigación, aparte de apoyarse en estas disciplinas, también recurre a la sociología. Devela además, formas de pervivencia cultural que los huicholes residentes llevan a cabo al no estar su lugar de origen, pero al tener una conexión cultural y simbólica en cuanto a espacio y cosmovisión, crea modismos culturales usados por ellos para nombrar hechos culturales que surgen de sus prácticas ancestrales, develadas por el trabajo de campo. Como el *hacer ceremonia* por parte de los huicholes residentes, que emula algunos rituales de las *grandes fiestas* llevadas a cabo en sus lugares de origen. También describe formas de resistencia por parte de los mismos sujetos al no sucumbir a una conversión idiosincrática dominante, sino que muestra la pervivencia de una cultura étnica.

El trabajo de investigación se presenta en cinco capítulos; los dos primeros son parte del marco teórico metodológico y contextual del fenómeno a investigar y los tres restantes, son producto del análisis de los resultados en la interpretación de los datos obtenidos del trabajo de campo. Así mismo se presenta a manera de conclusiones las

aportaciones y preguntas que abren nuevas brechas de estudios por hacer en esta investigación, para concluir con la bibliografía consultada y los anexos.

Definición del Problema.

La cultura se entiende como un proceso humano de formas y prácticas que un grupo social realiza en aspectos coincidentes que configuran unas formas de hacer y actuar, compartiendo las formas simbólicas de representación de la realidad que las contextualiza. Clifford Geertz (1973) define a la cultura como:

“una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta” (Geertz, 1973: 88).

La cultura es algo establecido de antemano. Como sistema simbólico, ya existe. Al nacer una persona ya pertenece a un grupo social, en su crecimiento se va adaptando, va interactuando con los integrantes de su comunidad de acuerdo a lo previamente establecido.

Antonio Gramsci en *Apuntes para una introducción y una iniciación en el estudio de la Filosofía y de la historia de la cultura en Cuadernos de la Cárcel* (1999), estudia a la cultura hegemónica como parte de lo que él considera ideología:

Una “ideología” podría decirse, si se da al término “ideología”, precisamente la significación más alta de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas (249).

Esta concepción del mundo como ideología, nos dice Gramsci, se combinan con las prácticas y actitudes que los individuos construyen para afirmar su identidad en el marco de su propia cultura. Frederick Barth (1976) en el libro *Los grupos étnicos y sus fronteras*, considera importante para un estudio multicultural, establecer los límites que están presentes entre los grupos sociales que se consideran étnicos y conviven con otros grupos sociales diferentes, como es el caso en el lugar de interés del objeto de este estudio, Por ello la cultura tanto de los grupos indígenas, en este caso los huicholes, por un lado, y los extranjeros, los catorceños y los *mexicanos*³ residentes en Real de Catorce, por otro, debe apoyarse en la reflexión sobre el contexto social y cultural que comparten entre ellos, y de esta manera poder establecer cuáles son las fronteras culturales entre ellos, o las semejanzas que presentan si es el caso.

El foco de la investigación es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. Por supuesto los límites a los cuales debemos dedicar nuestra atención son límites sociales, aunque bien pueden contar con su concomitante territorial. (Barth, 1976:17).

Para el caso de los Huicholes que son el grupo central de interés, se tiene el límite social para el municipio de Real de Catorce, en el caso del límite territorial, abarca su lugar de origen (la sierra del Nayar) y el territorio de Wirikuta, éste también entendido como una de las características que integran el discurso oculto al que James Scott (2001) en su libro *Los Dominados y el arte de la resistencia* hace referencia ante la necesidad de reforzar sus creencias en la privacidad de sus prácticas, fuera de la vista del grupo

³ Así les denominan los catorceños a los migrantes de otros Estados del país que radican en el pueblo. En una forma de diferenciarlos de los extranjeros, pero que los reconocen como no originarios. Esto es parte de la información recogida en las entrevistas realizadas a los catorceños sobre su ideología, como parte de un sondeo que se aplicó en el 2013, y usado así mismo en el trabajo de investigación para diferenciar al cuarto grupo cultural del municipio.

dominante. Para el caso de los tres grupos restantes sería únicamente el límite social y territorial lo que comprende el municipio.

Estudiar los procesos culturales dentro de un espacio social que alberga diferentes tipos de sociedades, como es el caso que interesa investigar, va a permitir conocer que a pesar de los cambios sociales, en algunas sociedades étnicas persisten prácticas que refuerzan la propia ideología, misma que no es absorbida o aculturalizada por la cultura dominante. Estos grupos traen consigo patrones culturales y de organización social, cuyos interlocutores participan en un contexto regional donde no existían grupos étnicos asentados sino sólo de paso.

En esta investigación, es importante comprender la vinculación o desvinculación con cada grupo, tanto del indígena en general, como la particularidad de los wixáritari, así como la comunidad de los mestizos. La preservación y reproducción de la ideología wixárika preservadas a través de sus formas culturales y sociales que la refuerzan. Por lo que se considera necesario preguntarse:

¿De qué forma la resistencia ideológica de los Wixáritari a través de sus prácticas sociales y culturales refuerzan su identidad étnica?

Justificación.

Hay pervivencia ideológica de una cultura étnica en este país, necesita vivas sus culturas, hay que conocerlas y hacer todo lo posible para que perduren a pesar de los cambios existentes en un mundo contemporáneo de cambios constantes que no siempre se analiza el papel que juega la ideología en estos cambios sociales.

Esta investigación sobre un grupo étnico huichol residiendo permanentemente en Real de Catorce, no tiene otra que le preceda en el tema, por lo que puede considerarse que hace un aporte significativo ya que su objeto de estudio son los residentes huicholes en el municipio de Real de Catorce, San Luis Potosí, con una estancia mínima de 10 años, sus prácticas culturales y sociales, su apropiación del territorio y el modo como ellos representan esta cercanía al cerro Quemado. Es conocido el hecho de que, en general, los huicholes no migran de sus lugares de origen, van de paso en las ciudades pero no a residir; entonces el hecho de que unas familias (4 familias según información proporcionada por una de las residentes huicholas) que conforman una población de aproximadamente 19 personas, que, ya aparecen reconocidos en los estudios del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI). En el censo del 2010, el INEGI se contabilizó la población en el municipio con el total de 1,392 habitantes, 669 hombres y 723 mujeres. El INEGI no profundiza sobre población indígena pero sí reconoce que hay 19 hablantes de lengua indígena mayores de tres años sin especificar el sexo ni la lengua, tampoco la cantidad total de ellos, ya que en el censo se mencionan hablantes de tres años en adelante.

Estudiar las visiones del mundo en una comunidad multicultural nos llevará a caracterizar los 4 tipos de residentes en el pueblo. Frederick Barth (1976) en el libro *Los grupos étnicos y sus fronteras*, considera importante en un estudio multicultural, establecer los límites étnicos que están presentes entre los grupos sociales que se consideran étnicos y conviven con otros grupos sociales diferentes, Por ello la cultura tanto de los grupos indígenas, en este caso los wixáritari como la de los extranjeros, catorceños y *mexicanos* residentes en Real de Catorce, debe abordarse desde el

conocimiento del contexto social y cultural de cada uno, para reconocer cuáles son las fronteras culturales entre ellos o las semejanzas que presentan, si es el caso.

Objetivo General.

Realizar una investigación socio-cultural sobre la pervivencia cultural & de las familias wixáritari del grupo étnico wixárika, que residen en el municipio de Real de Catorce, S.L.P.

Objetivos particulares.

a) Reconocer cuál es la cultura propia, autónoma, de los wixáritari en la que se concreta la pervivencia cultural ante la cultura hegemónica

b) Identificar cual es la ideología dominante del municipio de Real de Catorce, San Luis Potosí

c) Conocer las prácticas culturales y sociales que difieren entre ambas culturas

d) Identificar los elementos culturales y costumbres étnicas que conforman la ideología del wixárika

e) Conocer la representación simbólica y sagrada del relato mítico cosmogónico de la peregrinación a Wirikuta del pueblo wixárika.

Preguntas de investigación.

¿Cuál es ideología dominante del municipio?

¿Cuál es la ideología identitaria de los wixáritari?

¿Qué prácticas culturales diferencian a los wixáritari de los pobladores de Real de Catorce, San Luis Potosí?

¿Cuáles son los elementos culturales y las costumbres que permiten la pervivencia cultural e identitaria de los wixáritari?

¿Cuál es la representación del relato mítico cosmogónico de la peregrinación a Wirikuta de los wixáritari que mantiene su ideología?

Supuesto.

Los huicholes son un grupo étnico que ancestralmente se han resistido a la dominación mestiza desde la conquista española. La persistencia en su visión del mundo, a través de sus creencias y costumbres es lo que ha reforzado su identidad, como se puede observar en de sus peregrinaciones anuales: el Mito del Viento, que realizan a Wirikuta.

PRIMERA PARTE: MARCO TEORICO CONTEXTUAL.

CAPÍTULO I. MARCO CONTEXTUAL.

I.1. Conociendo al grupo wixárika.

“Me asomé y los vi todavía muy lejos que venían hacia el Quemado, me metí corriendo por mis cosas, aún les pude dar agua a los perros y me fui a alcanzarlos a hacer ceremonia”.

Conversación etnográfica con residente wixárika, Real de Catorce marzo 2016.

Los wixáritari (nombrados en castellano como: huicholes, denominación que usaremos, en general, en este trabajo)⁴. Se originaron en el sur de México, dice Lumholtz (1986) “se perdieron debajo de la tierra y resurgieron de nueva cuenta en el este, en el país del *hi’kuli* (peyote), que es el altiplano central de México, cerca de San Luis Potosí” (13).

Por Lumholtz, sabemos que el nombre huichol se deriva del nombre tribal *vira’arika*, que se pronuncia *visa’lika*. Lumholtz nos dice haberlo constatado con algunos “indios”. El nombre significa “adivino”, aunque otros manifiestan que quiere decir “curandero” (31). Estudios más recientes, como los de Juan Negrín (2007) atribuyen otro

⁴ El idioma que hablan los wixaritari pertenece a la rama conocida como cora huichol, dentro de la familia de las lenguas yuto-nahuas. El total de población en hogares huicholes se estima en 47,625. Consultado el día 02 de junio en http://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2010/pdf/agrupaciones/huichol.pdf

significado al término: ‘el que se viste en honor de nuestros antepasados’. Negrín recogió esta versión de un chamán cantador (p.2). Si nos fijamos en la forma de vida de los huicholes, pareciera que el significado más propio sería el de ‘curandero’, ya que, según Lumholtz, de cada tres individuos, uno es curandero (p.31). Lo mismo puede deducirse de los estudios de Neurath (2012), quien afirma que en la peregrinación a Wirikuta, en el caso de los hombres, cualquiera de ellos, en algún momento de su vida, pueden llegar a tener el cargo de jicareros.

Año tras año los centros ceremoniales huicholes envían grupos de jicareros (xukuri’+akete) a Wirikuta, el semidesierto en el norte de San Luis Potosí. (...) Se trata de personas que ocupan cargos religiosos. Cada uno lleva una pequeña jícara que es un ancestro, susceptible de transformarse en una deidad wixárika, y que al mismo tiempo convierte a quien la lleva en ese ancestro. Neurath (2012, s/p)

Este renacer de los jicareros, les da vida tanto a Wirikuta como a la misma comunidad étnica, como lo explica Neurath: el pueblo huichol renace en cada peregrinación. El consumo del peyote en las grandes fiestas, recogido por los jicareros en las expediciones al desierto del altiplano potosino, los hace visionarios.

Los huicholes, son callados ante la presencia de mestizos, sin embargo su silencio tiene muchas voces, como se apreciará más adelante. Son reservados pues no comparten sus costumbres por temor a ser mal vistos o incomprendidos. Su cosmovisión se puede ver reflejada en su vida diaria, no sólo en su peregrinar, se presenta en los nichos religiosos que acostumbran, a modo de altares en sus casas catorceñas.



Ilustración 1. Nicho en recámara. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

En esta foto, se puede apreciar objetos que simbolizan su cosmovisión, así por ejemplo, se encuentra la cruz entretejida de color morado y blanco, conocida como un *ojo* (*tsikiri*). Para el huichol, es un símbolo de poder y sirve para ver y entender cosas desconocidas, según Lumholtz. Kauyuma'li, uno de los dioses que dio forma al mundo, pudo ver dentro de la tierra y lo que estaba encima de ella, al utilizar un “ojo” (1986:215).

Entonces, el retorno ancestral a Wirikuta que cada año realizan, permea en su memoria colectiva, ésta remembranza que se transmite de generación en generación por medio de la tradición, las creencias y los ritos que explican los mitos y el paso obligatorio por Real de Catorce para llegar a la montaña sagrada: el cerro Quemado⁵, donde termina

⁵ El Cerro del Quemado, así conocido por los pobladores de Real de Catorce, es para los huicholes un lugar sagrado, y nombrado por ellos, como Cerro del Amanecer, ya que su cosmogonía indica ahí el Sol se originó y fue expulsado tras su recorrido por el subsuelo. Los huicholes lo nombran como *Reu'unari*.

su peregrinación anual en la búsqueda del venado/peyote. Les permite a los residentes huicholes que ya no están de paso sino que viven y conviven en el pueblo, sentirlo como algo propio, llevándoles a reconocer una pertenencia, sobre todo, simbólica. Una pertenencia introyectada en ellos desde la infancia, como parte de su formación religiosa. No sólo es la visita al cerro Quemado a recrear sus tradiciones, que les dan identidad étnica; viven, además, en un territorio cargado de simbolismos ancestrales, se sienten parte de una región que cuenta sus vidas pasadas y la de sus dioses.

Esto se puede explicar con el estudio que hace Jorge A. González Galván en su artículo: *El derecho a la tierra=derecho a la vida. Historia y cosmovisión wixárika*, su postura es que los huicholes entre otros grupos étnicos, eran un pueblo semi nómada que iba y venía a lo largo de la región llamada La Gran Chichimeca que abarcaba los Estados de Querétaro, Zacatecas, Jalisco, Nayarit y San Luis Potosí. A la llegada de los españoles, dice González:

“.... los ahora pueblos wixárika se encontraban establecidos desde la costa norte del Estado de Nayarit hasta la parte central de México, en San Luis Potosí” (p.1); para los españoles, estos pueblos fueron identificados como bárbaros, rebeldes, chichimecas (xurutes, vizuritas, guizoles) Entre ellos se libraba una intensa batalla por el control de la tierra, esta guerra de pueblos indígenas se conoció como “la Guerra del Mixtón” (2541)” (S/A, p.2).

Los huicholes fueron los perdedores de la gran batalla contra los españoles y por ello quedaron relegados en la sierra del Nayar, donde todavía sostuvieron, con otros grupos indígenas, varias disputas por la tierra hasta mediados de los años sesentas del

siglo XX, quedando finalmente asentados entre los Estados de Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango.

En la época colonial, los misioneros franciscanos, bajo el mando de los conquistadores intentaron convertirlos al cristianismo. Pero a diferencia de otros grupos étnicos nacionales, los huicholes, se han distinguido por ser resistentes al cambio cultural e ideológico, y una de las formas de esa resistencia es el mantenimiento de la veneración de sus dioses (cosmovisión), realizando la peregrinación a Wirikuta, partiendo desde Nayarit, Jalisco, Zacatecas y Durango hasta la sierra de Catorce. Esta ruta simbólica termina en el Cerro Quemado, ubicado en las cercanías de Real de Catorce; lo que ha sido documentado por cronistas franciscanos y antropólogos desde la colonización de América hasta el siglo XXI⁶.

Las primeras rebeliones se describen en tres documentos sobre algunos sucesos en los que se reseña el modo en que, junto a los tepehuanos, los huicholes se resistieron a la dominación española. En 1621 Lázaro Arreguin escribió la *Descripción de la Nueva Galicia*. En el mismo año el fray Antonio Tello redactó su *Crónica Miscelánea*. Y treinta años después el Fray Mariano Torres (citado por Rojas, 1992:27) nos hablaba de cómo los “huisares”, así los nombra, junto con los tepehuanos sostienen una rebelión ante la expansión de los españoles por el territorio: habla de la presencia de los tepehuanos y los Wixáritari en el convento de Huaximic, fundado por el Fray Francisco Barrios en 1610

⁶ Véase, referente a la colonia a Beatriz Rojas (1992) en su libro: “Los huicholes: documentos históricos” da cuenta del *Atlas Theatrum Orbis Terrarum* de Abraham Ortelio en 1579, *Crónicas Misceláneas* del Padre Tello en 1582 y testimonios del Fray Alonso en 1587. En el siglo XIX Carl Lumholtz y ya en el siglo XX y XXI varios como Fernando Benítez, Arturo Gutiérrez del Ángel, entre otros no menos importantes.

“para la conversión de la nación vitzurita” (ibid. P.27). Nótese que a los grupos indígenas se les denominaba “nación” por parte de los cronistas de la época.

En 1621 Lázaro Arreguín autor de la *Descripción de la Nueva Galicia* describe la forma de resistencia de estos grupos étnicos de este modo:

Hay también en estas serranías algunos indios, unos congregados en doctrinas como los bizoritas, guazamotas, guainamotas, xiximes, acaxes y algunos tepehuanes [...] otros hay también gentiles y viven en rancherías por los ríos y quebradas con cierto escándalo y estorbo a los que ya son cristianos” (Rojas: 2).

Se describe la resistencia de los indígenas que viven en la sierra, en su mayoría coras y huicholes, que al mantenerse al abrigo de sus poblaciones enclavadas en la sierra, pueden mantener sus propias creencias y ritos, consideradas estas prácticas como profanas por la ideología de los clérigos, y si a esto se agrega el uso de plantas alucinógenas como el peyote (*Lophophora Williamsii*) en estas prácticas, se revela una ideología étnica particular, en el caso de los huicholes describe:

La yerba que da ánimo y esfuerzo es el peyote, que al que lo toma se lo da por mucho tiempo; y aun los indios dicen que adivinan con él, y verdad es que de una manera de adormecimiento y un calor que el cansancio y otros trabajos se sientan menos, y tomando mucho se privan de sentido de modo que dicen que ven visiones y entonces dicen que adivinan las cosas ocultas que pretenden (27).

Puede constatarse, también, en estas crónicas de los españoles misioneros, como los huicholes continuaban con sus ceremonias o fiestas donde la ingesta del *Hi'kuli* (peyote) es ancestral, sin poder vedarla a pesar del intento de la evangelización pretendida.

La resistencia al adoctrinamiento ideológico español por parte de los huicholes, data desde el año 1621 como señalé con las crónicas de Arreguín. Se puede observar que el lugar de residencia en ese entonces de los huicholes, son las sierras de Jalisco y Nayarit,

lo que les permitió sostener una lucha constante en contra de la sujeción ideológica impuesta en la colonia y que se pretendía extender sobre ellos. Este abrigo territorial impedía el libre acceso a los clérigos para evangelizarlos, por lo que tenían que ser los indígenas quienes bajaran a los pueblos para recibir la instrucción cristiana, de tal forma que las crónicas de los clérigos describen la resistencia desde entonces al aculturamiento y a la dominación de los españoles y su afán de convertirlos al cristianismo, tal como ocurrió con otras poblaciones indígenas durante la colonia.

Un conocimiento etnográfico más amplio de este grupo indígena, fue el resultado de la expedición que hizo Carl Lumholtz (1851-1922) durante los años 1894 a 1897 conviviendo con ellos por espacio de 10 meses. Su estudio incluía también a los coras, pimas, tarahumaras y tepehuanos. Su intención era el estudio de los coras que están emparentados con los huicholes. Supo de la existencia de los huicholes por las narraciones de los lugareños que le informaban de un grupo de indígenas “salvajes” y renuentes a la incursión de los “mexicanos” en sus territorios y de que “no hay un solo sacerdote en territorio huichol” (1986:14) pues son renuentes a creencias externas. Lumholtz indaga en los archivos y encuentra escasos registros evidenciando la escasa información al respecto:

Tengo entendido que ha sido publicado un pequeño vocabulario por un tal señor Landa en Pachuca; también es posible encontrar algunos datos insignificantes en la página 321 del primer volumen del *Journal of a Residence and Tour in the Republic of México in the year 1826* del capitán G.F. Lyon (1986:11).

Se interesa por este grupo indígena que ya se le denominaba huichol por parte de los mexicanos o mestizos del lugar. La palabra viene de una degeneración de la palabra

tribal Vi-ra-ri-ka que se pronuncia Vi-sjá-‘li-ka “adivino”; o “curandero” (Lumholtz, 1986:31). Pero Lumholtz no considera, sin embargo, la referencia al término “guisol” que se usaba ya en 1653, cuando el obispo Collmenero, que mandó levantar la información acerca de los indígenas que constituían su feligresía, y no hablaban “mexicano o castellano” para adoctrinarlos. Collmenero hace, también, referencia de varias lenguas, entre ellas “la tepeguana, guichola, nayari y cora” (Rojas, 1992:32)

Los wixáritari habitan desde entonces la zona montañosa en la parte noroeste del Estado de Jalisco sobre la Sierra Madre y hasta la sierra norte de Nayarit:

De acuerdo con su tradición, los huicholes se originaron en el sur, se perdieron debajo de la tierra y resurgieron de nueva cuenta en el este, en el país del hi’kuli (peyote), que es el altiplano central de México, cerca de San Luis Potosí. Ellos y sus vecinos los coras, están emparentados por la lengua, la religión y las costumbres (Lumholtz, 1986:13).

Fueron conquistados por los misioneros franciscanos que al parecer los convirtieron al cristianismo según Lumholtz.

La conquista huichol debió ser en la misma época que los coras en 1722, es probable que los huicholes no hayan sido conquistados por lo menos de manera parcial, antes de esa fecha por los españoles que venían del este, sobre todo porque no son tan guerreros como los coras. Esta opinión la confirma el manuscrito que encontré en mi última expedición, de acuerdo con el cual los pueblos se formaron en la parte oriental del territorio huichol a mediados del siglo XVII (1986:14).

Los pueblos a que refiere son, Tezompan, Soledad, San Andrés Coamiata, Santa Catarina y San Sebastián; cada pueblo es representado por un Dios principal que según las creencias de los wixáritari son originados en el agua pues vienen del mar.

Su territorio está dividido en tres secciones y cada pueblo lo representa un Dios principal, a Santa Catarina (Toapu’li) está dedicado al dios del fuego (Tate’vali); a San Sebastián (Tate’ Wau’ Tëga) pertenece al segundo Dios

del Fuego (tato'tsiMa'raKwa'ri); a San Andrés (Taté'l'ik) es gobernada por el dios Sol (Tayau' o Taveriik); y la cuarta sección se refiere a los pueblos Soledad y Tezompa dedicados al Dios del viento (Tama'tsPalikeTomaye'ké) “cada uno de estos pueblos tienen muchos templos donde se realizan ceremoniales (1986: 35).

De entre estos cuatro dioses, es el mito del dios del viento lo que los ubica en Real de Catorce, “su nombre significa “nuestro hermano mayor (tama'ts) gran hi'kuli (pa'like) (que camina) por todas partes” (Lumholtz, p. 37) su nombre lo señala como el dios hi'kuli y como un dios venado que dejó una planta (peyote) en cada una de sus huellas. Es el mensajero de los dioses mediante el canto comunica los deseos de los dioses.

No hay fecha específica para ubicar el origen del recorrido o peregrinación al cerro Quemado, pero ya en el siglo XIX, en 1889, lo registra Rosendo Corona, quien es enviado por el Gobernador de Jalisco, Alberto Santoscoy, para delimitar el territorio wixárika, y relata su experiencia al participar en una de las fiestas del peyote en la comunidad que visita, “los huicholes acostumbran comer cruda una biznaga pequeña que llaman peyote (...) como ésta no se da en sus terrenos, tiene que ir una comisión a traerla al Real de Catorce” (citado por Rojas, 1992:211).⁷

Es la búsqueda de estos dioses lo que los llevan a peregrinar cada año al desierto del altiplano conocido por ellos como Wirikuta⁸ y Real de catorce es parte de los poblados

⁷ En el caso de un informante residente del municipio, dice que parte del mismo pueblo hacia el cerro del Quemado, es decir, espera la peregrinación que viene de la “Sierra” y como no trae “carga” sólo hace el acompañamiento para “hacer ceremonia” pues tiene una dificultad para desplazarse, pero no cesa de esperar en el mes de febrero a su familia para subir la montaña. Información recogida el 12 de diciembre del 2013 en Real de Catorce.

⁸ Esta es la narración en la que se explica cómo el cerro Quemado adquirió su importancia ritual: “Cuentan los ancianos, que hace mucho, mucho tiempo en la sierra huichola se reunieron los abuelos para platicar de la situación en la que se encontraban. Su gente estaba enferma, no había alimentos, ni agua, las lluvias no llegaban y las tierras estaban secas. Decidieron mandar de cacería a cuatro jóvenes de la comunidad, con la misión de encontrar alimento y traerlo a su comunidad.... A la mañana siguiente emprendieron el viaje los cuatro jóvenes, cada uno llevando su arco y su flecha. Caminaron días enteros hasta que una tarde de unos matorrales saltó un venado grande y gordo. Los jóvenes estaban

insertos en estas tierras sagradas para los Huicholes. Conocer y saber cómo surge este municipio podría permitir entender la residencia de los huicholes en el pueblo.

I.1.1. La casa materna.

Los residentes huicholes en Real de Catorce, algunos dicen ser originarios “de un rancho que se llama los crucitas, municipio de Bolaños Jalisco” (EHXII) y otros del pueblo de San Sebastián, sus familias primarias radican en estos lugares que ellos nombran como: “la sierra” para referirse a la casa materna, con quienes el contacto familiar es constante, tanto si sus familiares llegan hasta el lugar para “vender” o “traer cargo a Wirikuta” como si lo hacen para estar presentes en algún acto significativo, como la graduación escolar de un familiar.

Estas visitas familiares, también son a la inversa, los residentes acuden a las grandes fiestas de la casa materna; ya sea como lo comenta una informante “es que había fiesta, una señora hizo fiesta y me dijo mi mamá que tenía que ir a *hacer ceremonia*” (NC910) o por salir del pueblo a pasear.

Las principales fuentes económicas, del lugar de origen son: la ganadería, la agricultura y la venta de artesanías, como lo expone Neurath:

cansados y hambrientos, pero cuando vieron el venado se les olvidó todo; comenzaron a correr detrás de él sin perderlo de vista. El venado veía a los jóvenes y se compadeció. Los dejó descansar una noche y al día siguiente los levantó para seguir con la persecución. Así transcurrieron semanas hasta que llegaron a Wirikuta (desierto de San Luis Potosí y camino sagrado de los huicholes). Estaban justo en la puerta al lado del cerro de las Narices, en donde habita un espíritu de la tierra y vieron al venado que brincó en esa dirección. Ellos juraban que se había ido por ahí, lo buscaron pero no lo hallaron. De pronto uno lanzó una flecha que fue a caer en una gran figura de venado formada en la tierra de plantas de peyote. Todas juntas brillaban con el sol, como esmeraldas mirando a una dirección. Confundidos los jóvenes con lo sucedido, decidieron cortar las plantas que formaban la figura del venado (marratutuyari) y llevarlas a su pueblo. Se presentaron de inmediato con los abuelos y contaron su experiencia. Comenzaron a repartir el peyote (híkuli) a todas las personas que después de un rato los curó, alimentó y les quitó la sed. Desde ese momento los huicholes veneran al peyote que al mismo tiempo es venado y maíz, su espíritu guía. Así cada año, hasta nuestros tiempos, siguen andando y peregrinando, manteniendo viva esta ruta de la sierra huichola hasta Wirikuta, para pedirle al Dios llluvias, sustento y salud para su pueblo. (Elizabeth Méndez. Realdecatorce.net)

Hoy en día, las principales actividades económicas son el cultivo del coamil, es decir, la milpa trabajada con bastón plantador o coa, la ganadería, el trabajo asalariado durante temporadas de migración estacional y la venta de artesanías. (2003:10).

El cultivo del coamil, aparte de ser para subsistencia, es una práctica religiosa, la cual se relaciona con los nombres personales de los huicholes, que los toman según las facetas del crecimiento del maíz y el frijol en relación a los fenómenos meteorológicos (10) al momento del nacimiento, por ejemplo el nombre de Wasama (una residente huichol) significa: milpa suave. Para los residentes huicholes la única fuente económica es, la venta de artesanías.

Dice Neurath que “El patrón de vida tradicional de los huicholes muestra una adaptación exitosa al paisaje abrupto de la sierra” (12) se concentran en rancherías compuesta de varias casas alrededor del coamil, nombrados por ellos como ranchos. El órgano político es la asamblea comunal que se reúne al menos cuatro veces al año, y la “asistencia es obligatoria para los jefes de rancho, al igual que para los hombres y mujeres adultos solteros” (12) donde se ratifican cargos comunales, nombrar comisiones, etc., y es precedido por los ancianos que generalmente son *mara'akames* (los que saben soñar) conocedores de los mitos son que pueden consultar a los antepasados para los acuerdos a tomar durante la asamblea.

De los centros ceremoniales más importantes, está el prehispánico *tukipa* o *callihuey*, dedicado al culto de los antepasados, su arquitectura semeja a los ranchos, es decir en forma circular “semihundida, con un alto techo de zacate sostenido por dos postes de pino, representación de los “árboles cósmicos” (*haurite*), que sostienen el cielo” (14) cada *tukipa* está dedicado a una deidad, entre los Dioses que lo habitan son:

Tatewarí, “Nuestro Abuelo”: el dios del fuego; Tatusti Maxakwaxi, “Nuestro Bisabuelo Cola de Venado”; Tayau, “Nuestro Padre”: el dios del sol; Tamatsi Parietsika, “Nuestro Hermano Mayor, el que Camina en el Amanecer”: el dios venado-peyote; Xurawe Temai, “el Joven Estrella”: el lucero del alba; Tamatsi Eaka Teiwari, “Nuestro Hermano Mayor, el vecino viento”; Tatei Wierika Wimari, “Nuestra Madre, la Joven Águila”: la diosa del cielo diurno; Tatei Nia’ariwame: la diosa madre de la lluvia oriental; Tatei Kiewimuka: la diosa madre de la lluvia occidental, también madre del venado; Tatei Xapawiyeme, “Nuestra Madre, la Higuera de la Lluvia”: la diosa madre de la lluvia del sur, que habita en Lago de Chapala; Tatei Haramara, “Nuestra Madre, el Mar”, y Takutsi, “Nuestra Abuela”: la vieja diosa de la fertilidad, del crecimiento y del cielo nocturno. (Neurath, 2003:15).

Es en estos centros ceremoniales se llevan a cabo las fiestas- cósmicas, como las nombra Neurath, pues representan sus mitos y reproducen su visión del mundo a través de estas fiestas. El interior del *tukipa* corresponde al poniente: la oscuridad del inframundo y el mar, y el patio corresponde al oriente, el desierto de Wirikuta.

En estos centros se realizan tres grandes fiestas o mitotes: “Hikuli Neixa, “la danza del Peyote”, que se celebra al final de la temporada de secas, los jicareros realizan una compleja coreografía que expresa el arribo de la serpiente de la lluvia desde el desierto” (18) cuando los Jicareros regresan de su peregrinación por Wirikuta. Y Neixa, Namawita Neixa y Tatei Neixa, marcan el inicio y el fin de la temporada de lluvias (21) la característica principal es el canto chamánico durante las fiestas, que duran una o varias noches (20). La fiesta del tatei neixa es:

Tatei Neixa, “la danza de Nuestra Madre”, se celebra la presentación ritual de los primeros frutos (elotes y calabazas tiernas) y de los niños menores de cinco años. Durante un largo canto, el chamán los guía por un viaje imaginario al desierto de Wirikuta. (21).

En esta fiesta se hace la “presentación” de los niños, esta fiesta se celebra cada año y es también conocida como “la fiesta del tambor”. Se presenta el niño hasta que cumple los cinco años, es un rito de iniciación tanto huichol como peregrino, ya que realiza peregrinaciones imaginarias narradas por el cantador, como lo explica Neurath:

Las mujeres y los niños llevan la pintura facial de *uxa* que se usa en los rituales relacionados con el peyote (...) cada uno de los niños llevan una sonaja de bule y, en su sombrero o en una cinta amarrada en la cabeza, una pequeña cruz de estambre tipo *tsikuri* (ojo de dios). (Neurath, s/a: 47).

Esta fiesta aparte de ser de iniciación para los niños, también tiene como propósito honrar a los muertos; en la contraposición del que nace y el que muere.

La significación de la muerte en los huicholes no es lo opuesto de la vida, ya que para ellos: “todo lo que existe tiene vida, porque no existe el concepto de la materia inerte. También los muertos viven, aunque de manera distinta a los vivos” (s/a:23). Existen dos tipos de muertos: los muertos comunes, quienes viven en el retorno de los orígenes en el país de los muertos, el inframundo, ahí los muertos se pudren, se la pasan bailando, emborrachándose o fornicando (s/a.25) su Diosa es Nakawe “la carne podrida”; y por otro lado, está el otro tipo de muertos, los iniciados que es lo mismo que los ancestros, para serlo tuvieron que haber vivido con sacrificios gracias a los cuales logran transformarse en los que los seres humanos vivos necesitan, se manifiestan en cristales, rocas, piedras, montañas. Los más poderosos habitan en el desierto de Wirikuta (s/a:25). Esta analogía entre la vida y la muerte, Leobardo Villegas, la expone así:

Una consecuencia de lo anterior es que todo esta es sujeto, incluso las piedras. Por tanto nada está muerto; los mismos muertos están vivos, como las nubes y los astros (...) una piedra puede ser una persona o un animal, una planta puede volar como una ave y también ser una persona (...) un cerro todos los cerros de su género, un centro ceremonial todo el universo. (Villegas, 2016:44).

La cosmovisión y pensamiento de los huicholes es tan compleja como basta, en esta exposición se recoge apenas lo que considero es más visible en la reproducción de prácticas culturales que los huicholes residentes trasladan desde su casa materna al lugar en que residen.

I.2. Real de Catorce, entre la historia y el advenimiento.

“Es todo en conjunto, el túnel, la soledad, la altura, el silencio todo eso, un lugar como Real no hay (...) aquí la gente que llega aquí viene aquí, porque no hay camino, aquí se acabó el camino, si llegas aquí, de aquí te vas, no puedes seguir, aquí llegas y ahí estas. Aquí, ¡es el fin!... ¡del camino!”

Extranjero residente, febrero 2016.

Me asomé por la ventanilla del coche para apreciar el precipicio del cerro; mis ojos me llevaron hasta las majestuosas ruinas de las haciendas abandonadas de Potrero y de la Luz que se miraban a los lejos; quise creer que veía a los mineros del S.XVIII laborar en ellas, entrar y salir en recuas de burros con el material extraído de las minas; pero sólo el olvido circunda esos parajes del desierto, con las mudas ruinas aferradas a su tierra, un paraje en el que se han creado semi hondonadas misteriosas por el paso del tiempo.



Ilustración 2. Bonanza de la mina Dolores Trompeta en junio de 1903. Foto tomada del sitio. www.realdecatorce.net/imagenes/histo4big.jp.

La cuesta de subida cada vez más alta, fue dejando atrás las ruinosas haciendas y la sensación de vértigo se apodera de mi al mirar al vacío, la emoción creada por el imaginario social de llegar a un pueblo de leyendas y fantasmas con sus calles empedradas, ahoga este vértigo a pesar de que la cuesta, según datos del INEGI – consultado en abril de 2013- tiene una altura de 2,900 mts sobre el nivel del mar en que se encuentra el final de mi ascenso, descubierto por unos arcos que anuncian el clásico: *Bienvenido a Real de Catorce*, el que no conoce espera ver en ese momento a un pueblo pujante pero sólo hay ruinas, algunas reconstruidas, que en los siglos XVIII y XIX se usaban como bodegones para la mina Dolores Trompeta; como se muestra en la figura anterior. Es allí, a donde hemos llegado, a pesar del anuncio en los arcos.



Ilustración 3. Ruinas reconstruidas de la mina Dolores Trompeta. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Sí el viaje es en autobús, el boleto expedido se vende hasta Dolores Trompeta, no se anuncia al pueblo aun cuando así se solicita; esto debido a que el autobús de pasajeros tiene una altura más grande que la del túnel que no permite entrar al destino de Real; esto beneficia al municipio, pues tiene el servicio de un autobús más bajo de un modelo más antiguo, manejado por un residente catorceño que dice tener 25 años en ese trabajo de chofer. El costo está incluido en el pasaje que viene de Matchuala o de las rancherías en que se apea el pasajero. La explanada ofrece un gran estacionamiento para coches, pero es, también, la entrada al Túnel Ogarrio.

Por no ser día festivo ni vacaciones, no hay fila para entrar al túnel; en ocasiones llega a ser una fila de hasta de 30 vehículos (DCSFd). Este acceso a Real de Catorce es

obligatorio viniendo de Cedral, así que a la indicación del puertero⁹ y el pago de \$20.00, por cruzarlo¹⁰ entra mi coche a la oscuridad del túnel, dejando atrás cactus, huizaches, y las ruinosas y calladas haciendas.

El silencio bullicioso¹¹ invade a quien cruza el túnel Ogarrío, sea en carro, a pie o en carreta; la sensación es la misma, sin importar el modo de cruzarlo, pues dentro de su espacio, el tiempo presente se funde con los tiempos del siglo XIX al entrar. Sus paredes frías y húmedas abrazan sentimiento alguno de estupor, asombro o curiosidad al transeúnte que los cruza, sin importar sea de día o noche.

Los fantasmas que según los lugareños lo habitan, se cree están entre los tiros de la mina¹², dentro del túnel, cerrados al público por un tajo de tablones de madera entrecruzados con un letrero que anuncia: “¡Peligro! Área de riesgo, tiro de mina”, no se sabe si por la amenaza de un derrumbe o por las animas que se cree resguardan el centenario túnel.

La semioscuridad de la luz mortecina en el túnel juega con las sombras de los paseantes reflejadas por las lámparas de luz eléctrica durante su cruce que consta

⁹ Así se les nombra por parte de los lugareños a las personas que cuidan la entrada al túnel por cada uno de sus extremos, para el paso de los vehículos y evitar un atascamiento de tráfico debido a que corre en un solo sentido el camino.

¹⁰ Montejano y Aguiñaga (2005) documenta que hace 80 años, en 1935 se cobraban 20 centavos por su cruce, pero en tranvía, este funcionó hasta ese año, con la intención de aportar recursos al pueblo en franca decadencia p.325)

¹¹ El uso de esta figura retórica, conocida como sinestesia (es la unión de dos imágenes o sensaciones procedentes de diferentes dominios sensoriales) se hace necesaria su uso para la descripción de la sensación que provoca pasar el túnel Ogarrío construido a finales del s. XIX e inaugurado en el año 1902.

¹² [Mx] (min), shaft, *excavación vertical o inclinada ejecutada en la roca con la finalidad de permitir el acceso a un yacimiento o conectar niveles de explotación*. Diccionario Técnico de Mineros y Petroleros. Library Mine, MIning Publications, videos, links and Dictionaries. Consultado el día 02 de noviembre en la página: <http://www.infomine.com/dictionary/hardrockminers/spanish/welcome.aspx?letter=t>

aproximadamente de 2,720 mts de longitud iniciando su construcción en 1898 encomendado por la familia de La Maza, a través de su apoderado general, Don Vicente Irizar, e inaugurándolo 12 años después, el 02 de abril de 1902, con un evento llevado a cabo por la alta jerarquía del Estado de San Luis Potosí, en esa época, incluyendo al Gobernador, al cabildo, así como a la familia Maza que donó el dinero para la construcción, mismo que era producto de las ganancias de la mina de Santa Ana, de la cual eran los dueños según lo documenta Rafael Montejano y Aguiñaga (p. 299-301).

Del paso del tranvía ya no hay rastros en la actualidad, así como de la iluminación del túnel con lámparas de queroseno empotradas en antorchas de hierro clavadas en las paredes de piedra, y tampoco de la forma de comunicación entre los puerteros que daban el paso a los vehículos a través de la luz de la lámpara de queroseno que alzaban y bajaban parados en medio de la entrada del túnel para que el puertero del lado contrario pudiera ver la señal del paso libre para carros o carretas. En la actualidad se usa el radio transmisor para la comunicación entre los puerteros.

Así que la travesía obligatoria del túnel trae expectativas o esperanzas de llegar a un lugar sagrado, tanto para los cristianos como para los huicholes. Estos últimos al cruzar el túnel semi-oscuro se hacen muy visibles con sus ropas blancas, semejando destellos de luces cuando los miro caminar a un lado de las paredes terrosas y húmedas, uno tras otro, algunos con sus sombreros adornados con plumas, crean figuras de pájaros alados sobre las paredes. Siendo para los huicholes residentes un cruce común, pero también lleno de misticismo, cuanto es un camino cargado de simbolismos religiosos conocido por ellos, como lo comenta Cervantes R. “Real de Catorce, de esta forma, es también objeto de las

operaciones simbólicas que les dan identidad a los huicholes residentes en el municipio, como actores sociales que expresan y proyectan sus concepciones del mundo” (2016:76)

Este paso de peregrinos católicos y huicholes por el túnel puede muy bien datar desde la misma construcción del túnel, ya que las peregrinaciones católicas están documentadas desde 1918 (Montejano: 2015,332).

La peregrinación huichola a través del túnel, la documenta Benítez cuando en 1968 junto al marakame Hilario Carrillo llegan en peregrinación huichola y describe así el cruce obligatorio para llegar a Real por el túnel: “Catorce permanece invisible en el fondo de una cañada y llegamos a él un poco teatralmente, cruzando un angosto y largo túnel polvoriento” (2005, p.46). En la actualidad, en el mes de octubre, al mismo tiempo que el tránsito de mestizos católicos que llegan para asistir a las fiestas de San Francisco de asís, es común observar el paso de los huicholes que van con dirección al Cerro Quemado. Cuando Benítez relata la llegada de los huicholes a Real de Catorce documenta el asombro que causan en los peregrinos mestizos:

“Cuando los huicholes aparecen, el santón queda olvidado. Ninguno de los mestizos ha tenido la oportunidad de contemplar a unos peregrinos tan extrañamente vestidos y aunque ellos son excesivamente pintorescos, se acercan asombrados a preguntarnos quienes eran y de dónde venían (...) Los huicholes están de pie, con los brazos cruzados sobre el pecho, sin descargar sus canastos, indiferentes a la curiosidad que suscitan. Las campanas repican con fuerza. Alejados a su llamado, sólo piensan que a una hora de distancia los espera Leunar, la morada de Tama’ts Kallaumari el sitio sagrado por excelencia en su peregrinación a Viricota” (p.47).

Este asombro que Benítez describe, no es el mismo en la actualidad, casi 50 años después de su paso por Real de Catorce; ver pasar las figuras silenciosas y discretas con su vestimenta blanca y su calzado de huaraches sin importar el frío o la humedad del

camino, ya no causa curiosidad, tal parece que el paso o la residencia de los huicholes en Real se ha convertido en parte del esquema social para los mestizos.

De tal manera que el túnel Ogarrío con su historia de la familia de La Maza; su semioscuridad; sus fantasmas; su olor a tierra húmeda o su capilla¹³ interior, inaugurada en el año 1904, es también parte de la identidad de sus habitantes, que además, aunado a todo esto, le proporciona a su comunidad un sentimiento de seguridad por cuanto que es el único acceso y la única salida del pueblo.

El tiempo parece detenerse en el México antiguo al ver a sus gentes en la vendimia o los chiquillos asomando sus cabecitas por la ventanilla ofreciendo hospedaje “ya sabe dónde se va quedar amiga” ansiosos por ganarse una buena propina mientras, la vendedora de quesos de chiva que los trae de Los Alamitos de los Diez los ofrece con el hambre y el cansancio en sus ojos.

Estas costumbres de antaño: llegar desde los pueblos aledaños a Real de Catorce a vender sus productos durante sus fiestas o acontecimientos importantes, se siguen practicando. Así lo narra Montejano cuando en 1792 debido a los festejos del pueblo por grandes acontecimientos y “gracias a las bonanzas de las minas y a la afluencia de gente llegadas de fuera, se habían formado otras poblaciones y puestos” (p.109). Hasta el día de hoy y retomando esas costumbres del siglo XVIII se ofrecen servicios tan antiguos como vendimias de embutidos caseros.

¹³ “El jueves 28, a las 8.30 a.m. el Dignísimo Sr. Delegado, el Ilmo. Sr. Montes de Oca y sus acompañantes se dirigieron en tranvías especiales al túnel Ogarrío, donde el Sr. Delegado, además de la vía férrea, bendijo el expresado túnel y la hermosa capilla erigida en su interior [...] luego celebraron el señor Delegado y el Sr. Montes de Oca en la misma capilla” p- 316

Se puede entonces, decir que Real de Catorce ha tenido desde su fundación a la fecha, tres auge¹⁴ en cuanto a población y riqueza.

El primer auge, se da con el descubrimiento de la mina La Descubridora, por Sebastián Coronado y Manuel Martínez en el año de 1772 y registrada en el municipio de el Real de Santa María de las Charcas (fundada en 1754), conocida ahora como Charcas, S.L.P., Montejano narra el momento en que el Lic. Silvestre López Portillo firma el documento con el primer nombre que se le conoció al pueblo y que fué: Real de Ntra. Sra. De la concepción de Guadalupe de los Álamos, fechado en julio de 1772 (Montejano: 205,19). En la actualidad, se le nombra, Real de Catorce.

Don Juan Núñez y Don Francisco Gómez, (mineros matriculados en Zacatecas) encomendaron a un grupo de mineros la exploración de las montañas del lado norte del municipio Los Catorce (p.30). Su exploración originó un camino que todavía existe en la actualidad, y al que los pobladores y peregrinos huicholes, llaman “el Culebreado”. Dicho camino se muestra en la siguiente imagen:

¹⁴ El cronista Octaviano Cabrera Ipiña, en su libro El Real de Catorce, editado por primera vez en 1970 por la Sociedad Potosina de Estudios Históricos San Luis Potosí, identifica dos auges del pueblo. Para cuando se escribe esta tesis, se considera un tercer auge, que describo a partir de los años ochenta del siglo XX a la fecha.



Ilustración 4. Residente huichola con su perrita bajando por el Culebreado. Real de Catorce 2015. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas

Este camino llega al socavón de la mina de San Agustín (DCCc) que se usa para ir a Los Catorce, ya sea a pie o en vehículos de renta, los jeeps conocidos como *Willis*, o vehículos de tracción 4x4, que cobran \$12.00 pesos por persona por viaje a los Catorce (DDCc).

Poco a poco, el pueblo va conformándose, con sus calles y plazas, debido al crecimiento poblacional y económico que las minas descubiertas proporcionan.

De las minas más reconocidas y de mayor auge de la época, es la mina del Padre Flores, quien se hizo millonario con la compra fusión de dos minas, la primera comprada y la segunda que le fue reglada. El primer año de excavación, esa mina conocida como la mina del Padre Flores, produjo \$1, 600,000 pesos (p.94). En la actualidad la gente de Real

de Catorce sigue hablando de ese auge minero se mantiene como parte de la memoria colectiva de los lugareños. Así, por ejemplo, cuando se intenta realizar una caminata mañanera para ejercitarse, por lo general se camina con rumbo al mina del padre Flores (DDCh).

Estas caminatas son parte de la vida social de los lugareños, e incluso se realizan para *hacer ceremonia* por parte de los huicholes residentes, es un lugar que no es muy alejado del pueblo y debido a sus ruinas y el socavón aun abierto de la mina, brindan privacidad a estas prácticas religiosas.

Este primer auge de Real de Catorce durante el periodo virreinal, estuvo caracterizado por la llegada de empresarios mineros españoles, franceses, genoveses, entre otros. La memoria histórica colectiva, todavía lo exalta como grandioso y sigue valorando todo cuanto formó parte de él: las corridas de toros, las peleas de gallos y fiestas en homenaje al monarca Carlos III.

Esta bonanza termina, no por agotamiento de las vetas, sino por la llegada del movimiento independentista a Real de Catorce el año 1810, los conflictos entre insurgentes y pobladores leales al virreinato, culminario con la expulsión, o la salida voluntaria de muchos extranjeros que optaron por abandonar Real de Catorce, ante la posibilidad de perder no sólo sus bienes sino sus vidas.

El cura Semper fue un personaje destacado de Real de Catorce, por su participación en el movimiento de independencia, como consecuencia, por supuesto, del hecho de que la religión y sus personajes son siempre pilares de la ideología dominante.

Es con el arribo a la presidencia de Porfirio Díaz en 1876 que se da el segundo auge en Real de Catorce.

De los personajes más relevantes en este periodo, se hace necesaria la mención de un minero español Don Santos Sainz de la Maza y Ezquerria de Rosas, (1811-1872 natural de Ogarrío en Andalucía, España). Él emigró a México en 1822 para dedicarse al comercio y en 1835 llega a Real de Catorce.

La familia de la Maza construye el túnel Ogarrío, también electrifica y construye un tranvía a la mina San Agustín –de su propiedad-. El tranvía, que sale de la mina sube hasta Real de Catorce atravesando por túnel para llegar a Cedral, fue inaugurado por Porfirio Díaz. Don Santos de la Maza construye la casa de la Moneda que sólo trabajó un año; al suspender sus actividades, el minero, decidió residir en ella con su familia. Se conoce en la actualidad como casa Maza y opera como centro cultural. Este auge termina con los inicios del levantamiento revolucionario

Después del paso de la revolución por Real de Catorce, el pueblo sólo sobrevive por las peregrinaciones a San Francisco de asís, las que tienen lugar cada año en el mes de octubre. El abandono de sus habitantes llega a tal grado que su población disminuye a unos 733 habitantes en 1921 (Montejano, p.323). Los grandes acontecimientos, los grandes festejos de las glorias pasadas, sólo se volverán a ver muy ocasionalmente; como lo expone Montejano: “De vez en cuando algún suceso alteraba esa monotonía: el cambio de párrocos, la visita de los obispos, clausura y apertura de cultos, algún accidente y año por año, le enorme e incontenible alud de peregrinos” (p.323) parece que es el fervor al santo católico lo que hace sostenerse al pueblo.

Para 1940, el pueblo llegó a tener una apariencia fantasmal, su población llegó a ser menor a 700 habitantes (p.324). Por esas fechas, el padre Albino Enríquez, párroco de la iglesia de la Purísima Concepción, la restauró después de los vandalismos revolucionarios, con las limosnas de los peregrinos que no dejaban de visitar a San Francisco de Asís.

El tercer auge, se da como resultado del crecimiento del fenómeno turístico, que trae al poblado, ya no sólo fieles católicos, como venía siendo tradicional, sino todo un grupo de jóvenes *mexicanos* y extranjeros. Éste tipo de turismo lo realizan jóvenes que, en su mayoría, llegan en busca del mito del peyote en el desierto, atraídos, además, por un auge de los *artesanos urbanos -hippies-* denominados así por tratarse de comerciantes no indígenas, e incluso de varias nacionalidades. Se sabe de algunos que llegaron en los años 70's y 80's al pueblo para bajar al desierto de Wirikuta.

La presencia de estos artesanos urbanos, y peregrinos católicos proveyó al pueblo de un misticismo, en el que se mezclan la grandeza del pasado, sus casas abandonadas y en ruinas, las peregrinaciones huicholas, la búsqueda y el consumo del peyote por parte de los hippies. Así por ejemplo, el Centro Cultural de Real de Catorce, mantiene una sala de exposición permanente sobre la historia de los huicholes, y el altar de muertos del municipio, en el 2016, fue dedicado a Don Santos de la Maza.

Algunos artesanos urbanos, deciden radicar en el pueblo, así como algunas familias huicholas que también venían de paso, no sólo en peregrinación al cerro Quemado, sino también para vender sus artesanías en la semana santa y otros días festivos del calendario católico.

La filmación de la película “La Mexicana” protagonizada por Julia Roberts y Brad Pitt en el año 2001, atrae la mirada mundial a Real de Catorce y eso hizo crecer el turismo. El municipio recibe el nombramiento de Pueblo Mágico en 2001 por parte de la secretaría de Turismo; el gobierno del Estado remodela la casa de la Familia Maza y se inaugura en el año 2007 como Centro Cultural de Real de Catorce; se abren servicios de hotelería y restaurantes, todo lo cual eleva la plusvalía catastral y cambia el panorama urbano.

CAPITULO II. MARCO TEÓRICO METODOLÓGICO

II.1. Sobre el concepto de ideología y sus derivaciones conceptuales.

El término ideología se sabe que se debe al filósofo francés Destutt de Tracy (1754-1836) quien lo tomó de acuerdo a sus raíces griegas de “idea” y “logia” para indicar el “conocimiento de las ideas” o “la ciencia que tiene por objeto las ideas” desarrollada en su obra (1817-18) *Éléments d’Idéologie*. (Gallino, 1995: 385). En la ideología se basan todas las demás ciencias, e incluso todas las organizaciones de la vida política y social gracias a los mecanismos psíquicos subyacentes al origen de las ideas, a su expresión y a la deducción de una idea de otras que la otra permitiría.

Después el término toma otro camino y se reconoce como “modo de pensar distorsionado” con el estudio de Marx y Engels en su libro; *La ideología alemana* (1970), sugieren que lo que diferencia a los seres humanos respecto de los animales, es la conciencia, En la producción de sus medios de vida material, los hombres están ubicados de manera diferente en relación con los medios de producción, ello hace que la interpretación del proceso sea distinta entre los grupos sociales y sea la interpretación del grupo dominante la que se refleje en la religión, la cultura, la política, la economía, etc. (1970:36) Así, la producción de ideas y representaciones de la conciencia aparece entrelazada con la actividad y el comercio material de los hombres (el lenguaje, las representaciones y los pensamientos) que se presentan como emanación directa de su comportamiento social. La conciben como:

Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas (...)La conciencia no puede ser otra que el ser consciente y el ser de los hombres en su proceso de vida real (...) y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones se nos muestran de cabeza, como en una cámara oscura, el

fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico (1970:36).

Esta noción de ideología, vista como un conjunto de creencias erróneas, falsas y distorsionadas de la realidad, las desarrollan en base a las relaciones sociales en que se dan los modos de producción que explican Marx y Engels.

Para efectos de este trabajo se tomará el concepto de ideología como concepción del mundo (dominante y subalterna) que desarrolla Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la Cárcel I* (1999). Allí lo analiza de la siguiente manera,

“una “ideología” podría decirse, si se da al término “ideología”, precisamente la significación más alta de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas” (249)

Expone el estudio de la ideología hegemónica y las clases subalternas, como productos de un proceso socio-histórico que la praxis humana genera; ideas que mueven al mundo y lo transforman en tanto se refiere a grupos sociales que tienen un determinado modo de visión del mundo. (1999:246)

La religión es una de las formas en que se transmite la ideología hegemónica implantando costumbres, tradiciones y formas de vida en una sociedad; Gramsci dice que en cada pueblo hay una capilla y un santo local (en el caso de Real de Catorce se venera al santo Francisco de Asís), y se cree compartir una semejanza en la forma de vida entre sus habitantes. Sin embargo, el pensamiento de los sujetos no surge precisamente de la espontaneidad de las personas o del sentido común, que comparten esta conciencia colectiva como habitantes del municipio de Real de Catorce que es lo que al parecer la

hace una cultura homogénea; como se pretende develar en esta investigación. Es decir, cuestionamos aquí, si parte de esta ideología dominante es compartida por las familias wixáritari habitantes del municipio o si existe una pervivencia cultural por parte de ellos ante la cultura hegemónica del pueblo.

A la ideología la componen las creencias, los ritos y el pensamiento para una visión del mundo común a un grupo social.

Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento y precisamente a aquel de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y actuar. (1999:246).

La realidad social es vista a través de una propuesta política: una triada de la filosofía de la praxis humana, compuesta por la religión, el folcklore y el sentido común; entendida, la religión, en el sentido laico de unidad de fe entre la concepción del mundo y las normas de conducta; la filosofía que es el orden intelectual que va más allá de la religión y el sentido común.

El Estado, que conforma y legitima la triada, se vale de la ideología para imponer modos o formas de vida homogéneos, para reproducir, la cultura hegemónica, se vale de lo que Gramsci denomina los *intelectuales*. Es por medio de estos, que se consigue la mecanización de los actos del individuo que reproducen una ideología hegemónica.

Gramsci considera que el papel de los intelectuales que forman la conciencia colectiva no es independiente en su toma de decisiones, ellos también forman parte de un sistema que impone una ideología, pero también en cierta forma su papel es implementar veladamente a través del conocimiento un modo de pensar y actuar homogéneamente en las personas que comparten una vida social, son los que denomina intelectuales *orgánicos*

(354) A su vez, deben tener una conciencia crítica y conocer cuál es la identidad o el modo de pensar real que está detrás de las personas que se relacionan dentro del grupo.

La capacidad del intelectual de profesión para combinar hábilmente la inducción y la deducción para generalizar, deducir, transportar de una esfera a otro criterio de discriminación, adaptándolo a las nuevas condiciones, etc., es una ‘especialidad’ no es algo dado por el ‘sentido común’ (...) encontrar la identidad real bajo la aparente diferenciación y contradicción y hallar la diversidad sustancial bajo la aparente identidad, he ahí la cualidad más esencial del crítico de las ideas o del historiador del desarrollo social (Gramsci, 1999: 99).

Es decir, que denomina intelectuales no a los que son formados por un sistema educativo, sino a aquellas personas que ejercen una influencia sobre el grupo social.

Respecto de la cuestión de la hegemonía cultural sobre un pueblo, Gramsci propone el estudio del Folklore para develar a través de él las interrogantes planteadas en esta investigación. Considera que para darle un sesgo científico, debe apoyarse entonces en el folklore de ese pueblo, el cual es comprendido como:

El folklore solo puede ser comprendido como reflejo de las condiciones de vida del pueblo, aunque a menudo se prolonga aun cuando las condiciones son modificadas en combinaciones extrañas” (1999:151).

Gramsci propone su estudio de la ideología como una ‘concepción del mundo’ a través de las formas de accionar en la vida social de las personas que pertenecen a un mismo grupo y estas formas de ver el mundo las expresan en costumbres y creencias. Gramsci afirma que el problema es que el estudio del folklore no ha sido visto desde un punto de vista más analítico,

El folklore me parece, ha sido estudiado hasta ahora (en realidad hasta ahora solamente se ha recogido material en bruto) como elemento ‘pintoresco’.

Habría que estudiarlo como ‘concepción del mundo’ de determinados estratos de la sociedad, que no han sido tocados por las corrientes de pensamiento modernas. Concepción del mundo no solo elaborada y sistematizada (...) sino múltiple, en el sentido de que es una yuxtaposición mecánica de diversas concepciones del mundo (Gramsci, 1999: 151).

Si los mitos reflejan una concepción del mundo, entonces, esta propuesta de Gramsci, permite un análisis más certero de dos mitos: el subalterno, ejercido por los huicholes residentes, al reproducir sus costumbres étnicas mediante el mito del viento, y por otro lado, el dominante, ejercido por los catorceños a través de la iglesia con la devoción y festejos dedicados a San Francisco de asís.

Gramsci nos habla de un papel de los que llama “intelectuales” al imponer, por los diferentes medios, sus modos de pensar y actuar en el comportamiento de los otros. Los wixáritari no son la excepción como grupo indígena que habita no en su lugar de origen sino un pueblo mestizo. Estudiar su folklore lo hace visible como un grupo de oposición al preservar su propia cultura ante el folklore oficial o formas de ver la vida por parte de los dominantes, en este caso, de las fiestas cívicas y religiosas llevadas a cabo en Real de Catorce.

Adam Schaff, en su libro, *Ideología y Marxismo* (1980), tratando de definir el término ideología, dice que existen tres significados: genéticos, estructurales y funcionales; en la genética señala las condiciones de su origen; la estructural como distinción entre epistemología y lógica y las funcionales refieren a la función de la ideología en la sociedad, grupos sociales e individuos (12). Particularmente, hablando de este último significado, define a la ideología como “un sistema de puntos de vista que, sobre la base de un sistema

de valores aceptado, condiciona actitudes y formas de comportamiento humano, orientadas a objetivos aceptables de la evolución de la sociedad o de un grupo social” (13).

Paul Ricoeur establece que la paradoja de ideología vs. Ciencia es secundaria, pues la estructura que conforma a la vida social implica tanto la función y el papel de ésta en la sociedad y permite entender como los sujetos accionan en el marco de la vida social;

Esta será mi línea de análisis para establecer que la oposición entre y ciencia es secundaria en comparación con la más importante oposición entre ideología y vida social real, entre ideología y praxis (en esta no lo más importante, no es la oposición, no es la deformación, sino que la conexión interna entre ambos términos) (Ricoeur, 1997:52).

Clifford Geertz coincidiendo con Ricoeur, destaca la importancia de agregar lo simbólico al estudio de la ideología, pues considera que Marx y Mannheim como sociólogos, sólo toman en cuenta factores determinantes en el estudio de la ideología como lo es la causa y lo que la promueve.

Crítica a Marx en su definición de ideología como un sentido inverso de ver la realidad pues para ser falseada, la realidad ha de estar provista de un simbolismo de la vida social. “el proceso de deformación esta injertado en una función simbólica. Sólo porque la estructura de la vida social humana es ya simbólica puede deformarse. Si no fuera simbólica desde el comienzo no podría ser deformada” (53) este aporte del simbolismo para el estudio de la ideología lo retoma del concepto de Geertz que formula como una “ceguera a la acción simbólica” (54) donde el pensamiento puede ser expresado con una imagen o modo de ver la vida y el mundo. Definiendo a la ideología como:

Deformación en un marco que reconozca la estructura simbólica de la vida social. Si la vida social no tiene una estructura simbólica, no hay manera de comprender como vivimos, cómo hacemos cosas y proyectamos esas

actividades en ideas, no ya manera de comprender como la realidad puede llegar a ser una idea ni como la vida real pueda producir ilusiones; estos serían hechos simplemente místicos e incomprensibles (Ricoeur, p. 51).

Chatelet, hace un recuento del cómo se ha estudiado la ideología en su libro, *la historia de las ideología* (1981) escrito en tres tomos, donde diferentes pensadores recorren desde la época faraónica en Egipto hasta la época contemporánea, la intención es reconstruir la historia de la humanidad vista desde las perspectivas ideológicas como sistema cultural total que encierra las formas materiales y no materiales que le dan significado a la realidad y han marcado el devenir de la humanidad y sus circunstancias históricas.

Propone una definición del concepto que abarque cada etapa histórica, como:

El sistema más o menos coherente de imágenes, ideas, de principios éticos, de representaciones globales y, también de gestos colectivos, de rituales religiosos, de estructura de parentesco, de técnicas de supervivencia (y de desarrollo), de expresiones que ahora llamamos artísticas, de discursos míticos o filosóficos, de organización de los poderes, de instituciones y de los enunciados y de las fuerzas que éstos ponen en juego el sistema que tiene como meta regular en el seno de una colectividad, de un pueblo, de una nación, de un Estado las relaciones que los individuos mantienen con los suyos, con hombres extranjeros, con la naturaleza, con lo imaginario, con lo simbólico, los dioses, las esperanzas, la vida y la muerte (Chatelet:1981,8).

Suponiendo como se decía, que estudia cada etapa histórica de la humanidad y que algunas no se comprendían desde una visión marxista por antecederle, entonces se aprecia el sentido cultural que le inflige Chatelet al concepto de ideología. De la Torre en su artículo: *Los mecanismos ideológico-discursivos del poder y la conformidad social una relectura de la ideología alemana*. Analiza esta propuesta de Chatelet, sobre el concepto de

ideología, no sólo regida por la condición humana ni por el Estado mismo, sino por una transformación de la cultura que proyecta una visión del mundo que se va re-creando dentro de los grupos sociales que la representan:

Un filtro que se constituye a partir de determinaciones que vienen de la propia práctica social, del hecho de que los seres humanos están en el mundo armados de una conciencia y una subjetividad que no funciona a la manera de un espejo, sino impulsada y regida por las aspiraciones y deseos de los sujetos concretos y por su lugar en la estructura social. No puede funcionar como espejo, porque su papel no es dejar al mundo como está, sino transformarlo y adecuarlo para que satisfaga necesidades que, como hemos visto, no vienen resueltas con el equipo biológico. (De la Torre, 2007:112).

Por su parte, Teun Van Dijk, se va a enfocar en un elemento agregado –el simbolismo- para el estudio del concepto de ideología, que la considera como:

Las ideologías se pueden definir sucintamente como *la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo*. (...) las ideologías son justamente eso: conjunto de creencias en nuestras mentes (...) están compartidas socialmente y relacionadas con estructuras sociales (...) también incluyen fenómenos como los símbolos, los rituales y el discurso” (1998:21-44).

Para Van Dijk, la ideología expresada en las relaciones sociales que se dan a través del lenguaje y el discurso, incluyen a las creencias, las ideas, el habitus y las representaciones sociales.

La concepción epistemológica y funcional se observa en Karl Mannheim (1987) en su libro: *Ideología y Utopía*, y el filósofo Luis Villoro (1985) con su libro: *El Concepto de Ideología*, conceden un estudio pragmático del concepto en la base de la Sociología, pero cabe mencionar que Villoro refiere el estudio a la Filosofía también, pero lo deja de lado

pues considera que es a la sociología a quien le corresponde como ciencia social desde una perspectiva de la función de la ideología en un grupo social, “El paso del análisis de la causa al de la función permite descubrir la situación dentro de la estructura social de cada grupo” (Villoro, 35) dejándole el aspecto ontológico de la ideología a la Filosofía.

Villoro basa su concepción de la ideología en las creencias que crean la necesidad no sólo del problema gnoseológico sino de la función que cumplen estas creencias que se accionan a través de los ritos y la estructura simbólica de un grupo social es la de dominio, por lo que en el proceso de ocultamiento, la discusión versa sobre cómo resolver, entender, justificar y comprobar las relaciones en la función social que objetivamente cumple un conjunto de creencias en una comunidad tanto de la del interés primordial la wixárika, la subordinada, como de la mestiza que se considera la dominante.

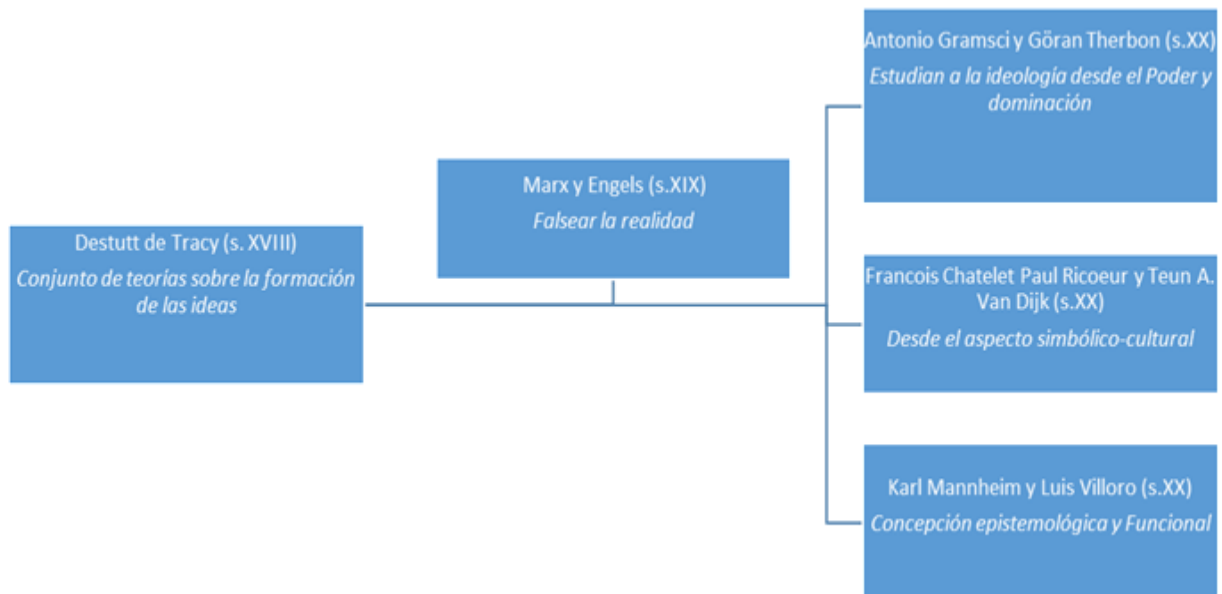
Mannheim lo resuelve desde la propuesta de la sociología del conocimiento. Propone ver la realidad y estudiarla en base a una interpretación de las ideas, ya sea desde el escepticismo del individuo ante el adversario (ideología particular) en las cuales las ideas o acciones son disfrazadas o disimuladas en el contexto social, o desde una generalidad de esas ideas representantes de una etapa geográfica (ideología total) que la rige y se acciona desde la individualidad, este conjunto entre la ideología particular y la total es lo que Mannheim dice que al surgir una nueva teoría es lo que se convierte en una sociología del conocimiento, desarrollando dos métodos: el racionalismo y el relativismo sociológico, así sabemos tanto cual sería la función de la ideología y cual la relación desde la individualidad hacia el la totalidad del grupo social. “éste método se concreta a descubrir las relaciones existentes entre ciertas estructuras mentales y las situaciones vitales dentro de las cuales existen” (Mannheim: 1987,71).

Por su parte, Gorän Therbon (1987) utiliza en su libro *La ideología del Poder y el Poder de la Ideología*, el término *Poder* como el concepto político que inviste al Estado refiriéndose al debate que se suscita, lo que entiende por ideología, como:

El aspecto de la condición humana bajo el cual los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes en un mundo que cada uno de ellos comprende en diverso grado. La ideología es el medio a través del cual operan esta conciencia y esta significatividad (p.1-2).

Esto opera desde el *sujeto* mismo, tanto el sujeto creador, como el sujeto subyugado por este sujeto creador o hacedor, que Therbon denomina como representante del Estado, para reproducir un sistema basado en creencias e instituciones que legitimen lo que constituye como “sometimiento-cualificación” (Therbon:1987,15) en el cual el individuo como ser consciente de una subjetividad que la personalidad le confiere como ser humano va a estar sometido a lo que denomina puede ser reconocido como Razón, Dios, Clase, u otro concepto que permita al Estado imponer una ideología particular en el sujeto subalterno.

Estas dilucidaciones sobre el concepto de Ideología, visto a través de la historia con los autores mencionados, se concretan de la siguiente manera:



Este debate epistemológico que se sintetiza en esta figura, a excepción del pensador Destutt De Tracy; se produce como dije, después del sentido que le dan Marx y Engels al entendimiento del concepto de ideología (1970).

II.1.1. Elaboración de una conceptualización de la Ideología.

Para el interés de esta investigación retomo dos definiciones mencionadas en la figura, que engloban los aspectos del poder y la cultura, para fines de la búsqueda de esta investigación en cuanto a la pregunta central del problema. Así las definiciones de Chatelet y Gramsci se conjugan: porque la primera, abarca desde lo simbólico hasta lo social, y la segunda retoma por el sentido del Poder desde el Estado y permite un enfoque más integral en el estudio.

Lo que a modo particular se entendería como: *Se entiende por ideología, la visión o concepción del mundo que tienen los sujetos pertenecientes a un grupo social, basada en creencias y rituales que se accionan en el modo de vida social que llevan a cabo, y son determinados por un agente externo al sujeto. Este sujeto puede ser el dominador o subalterno según la posición que ocupa dentro del conjunto de la vida social.*

II.2. Gramsci y el concepto de Culturas Subalternas.

Con base en la definición de Gramsci sobre ideología: una visión del mundo (1999:249), es decir cualquier manifestación de vida individual y colectiva; conducidos por un aparato ideológico que es el Estado, a través de sujetos especializados (intelectuales) que tienen un reconocimiento, ya sea moral o institucional, dentro del grupo, que en forma persuasiva a través de lo que representan, imponen formas de ver y entender el mundo que los rodea.

Esta fuerza externa que impone modos de pensar en los individuos, crea una hegemonía cultural en el grupo social, pero para que esto se lleve a cabo, dice Gramsci, se debe tener una contra-hegemonía que lo sustente. De tal forma son las clases subalternas quienes representan esta contra-hegemonía.

Por propia concepción del mundo, se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, y precisamente a aquel de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y actuar. Se es conformista de cierto conformismo, se es siempre hombre-masa u hombres colectivos (1999:246).

Se es hombre-masa en cuanto parte de un *conformismo* que lo constituyen tanto su modernidad como su origen primitivo, para Gramsci el proceso histórico que forma

al individuo dentro de las instituciones y le define un comportamiento adecuado a los intereses impuestos por las clases superiores, va de la mano con la propia concepción del mundo “que responden a determinados problemas planteados por la realidad, que están bien determinados y son “originales” en su actualidad” (p. 246).

La acción de las clases subalternas es la base para entender la historia, capaces de tener una *conciencia crítica* (p.245) que puede modificar las estructuras sociales existentes. Pero también es el *pensar* (p.248) y no sólo el actuar la que crea una concepción del mundo, entonces se pregunta:

¿Cuál será la concepción real del mundo: aquella que, lógicamente afirmada, como hecho intelectual, o aquella que resulta de la actividad de cada uno, que está implícita en el actuar? (...) este contraste entre el pensar y el actuar o sea la coexistencia de dos concepciones del mundo, una afirmada mediante palabras y la otra que se explica en el actuar efectivo no siempre es debido a mala fe (...) Significa que un grupo social, que tiene su propia concepción del mundo (...) se mueve como un conjunto orgánico, por razones de sumisión y subordinación intelectual (p.248).

Considera que la repetición de argumentos que sustituyen al sentido común, es la forma más eficaz de operar sobre la mentalidad del sujeto, que la hace suya, de tal forma que se integra a las masas y actúa como el “hombre-masa” quien actúa sin tener una conciencia teórica de su actuar y que “sin embargo, es un conocer el mundo en cuanto lo transforma” (1999,252), de esta forma se entiende como un movimiento cultural, produce una actividad y una voluntad (249) que contenga la premisa que engloba lo que entiende por ideología: “concepción del mundo” (249).

Este transformar el mundo desde la visión de las culturas subalternas, muestra que la hegemonía no es absoluta, sino en que está en constante movimiento por las

prácticas de las políticas emancipadoras de los subalternos, como lo explica Patricio Gutiérrez en su artículo, (2009) *Gramsci y las clases subalternas*, que dice: “Las clases subalternas en su relación constante con los grupos hegemónicos en su interacción, en su práctica y en sus necesidades diarias, pueden construir espacios hegemónicos” (2009:4). Estos espacios hegemónicos dentro de las culturas subalternas es lo que toca develar en esta investigación.

Si se considera que las familias huicholas residentes de Real de Catorce, son la cultura subalterna en el municipio, por ser la cultura minoritaria y étnica frente a los tres grupos culturales restantes, que son mestizos y dominantes, en cuanto que fijan las formas de vida que se desarrollan dentro del pueblo, y se considera lo que Gramsci define como clases dominantes.

El proceso de desarrollo –de todo fenómeno cultural- está ligado a una dialéctica intelectual-masa. En el proceso se repiten continuamente momentos en los que la masa e intelectuales se forma una separación, una pérdida de contacto, de ahí la impresión de ‘accesorios’, de complementario, de subordinado. (Gramsci, 1999:254)

Esta cultura subalterna, en este caso, la de las familias wixáritari, se mantiene, sin conflicto, frente la cultura dominante, buscando caminos y alternativas, mediante elementos emancipatorios que reafirman su propia autonomía y que no son otros más que la reproducción de su propia cosmovisión étnica.

Estas formas subalternas propias de su etnia, se pueden identificar mediante sus expresiones folclóricas, aun cuando no sea expresadas abiertamente, dentro del grupo social; pero como dice Gramsci:

Crear una nueva cultura, no significa sólo hacer individualmente descubrimientos 'originales', significa...difundir críticamente verdades ya descubiertas 'socializarlas' ... hace que se conviertan en base de acciones vitales(247)

No es el caso, en Real de Catorce, la wixáritari no se proponen crear una nueva cultura, sino de mantener la cultura subalterna, no obstante una superficial ligera participación en los eventos, religiosos o cívicos, que imponen la cultura dominante del pueblo.

Esta dialéctica que entrelaza a la hegemonía con las culturas subalternas, lo estudia Gramsci por ejemplificar alguno, el del Cuaderno 3 (XX), *Algunas notas generales sobre el desarrollo histórico de los grupos sociales subalternos en la Edad Media y a Roma*. Donde describe como Ettore Ciccotti da cuenta de la historia del desarrollo de las clases populares en las Comunas Italianas, que al participar como pueblo en la guerra entre las comunas, estar armados y agrupados en asociaciones de defensa para el mismo pueblo contra los nobles; es como van adquiriendo notoriedad y fuerza al grado de constituirse como partido político exigiendo reformas que sin dejar sus propias costumbres exigen leyes que les permita continuar con sus formas de vida (entierros, misas, etc.,) pero a la vez acceder a los puestos altos en las Comunas. A pesar de ser pobladores de distintas culturas las necesidades son las mismas para los grupos subalternos, lo que logran la unidad como fuerza política.

Por eso el método de la "analogía" afirmado y teorizado por Ciccotti puede dar algún resultado "indiciario", porque careciendo los grupos subalternos de autonomía política, sus iniciativas "defensivas" son forzadas por leyes propias por necesidad, más simples, más limitadas y políticamente más generales de lo que son las leyes de necesidad histórica que dirigen y condicionan las iniciativas de la clase dominante. A menudo los grupos

subalternos son originariamente de otra raza (otra cultura y otra religión) que los dominantes y a menudo son una mezcla de razas distintas, como en el caso de los esclavos (Gramsci, 2000:177).

Gramsci describe en este caso, al pueblo italiano como pudo llegar a ser parte de la cultura dominante –romana- a través de la vida política.

Pero su interés era mostrar que las culturas subalternas, son justo aquellas, que sin desatender sus propia visión del mundo, mediante el uso y las costumbres de sus creencias y prácticas culturales, la mantienen, aun cuando tienen que aceptar las costumbres que la cultura dominante en la que interactúan o bajo la que conviven, les impone, para mantenerse en situación de no conflicto con ella.

Es el caso de los huicholes residentes, al participar en las fiestas religiosas de Real de Catorce, interactúan social –peregrinaciones católicas- y económicamente –venta de artesanías-, pero a la vez, no dejan de llevar a cabo sus ceremonias, propias de su cosmovisión.

II.2.1. Estudios contemporáneos sobre *culturas subalternas*

Dicen que los bárbaros merodean por los alrededores durante toda la noche, resueltos a asesinar y saquear. Los niños ven en sueños como se abren las contraventanas y cómo los rostros feroces de los bárbaros les dirigen miradas aviesas. “¡han llegado los bárbaros!”, gritan los niños, y no hay quien los tranquilice.

J. M. Coetzee, *Esperando a los bárbaros*.

Los estudios contemporáneos sobre culturas subalternas, surge ante la inquietud de un grupo de historiadores seguidos por algunos antropólogos que, interesados en nuevas

formas de escribir la historia, incursionan en la historia de los sucesos durante las colonizaciones que se dieron en varios continentes como Asia, África y América, variando la forma de hacer historia, pues ponen énfasis en la visión o la palabra del sujeto colonizado o dominado, y no así al conquistador, como se tenía la costumbre tradicional en la narración histórica y antropológica.

De esta manera se apoyan en varias teorías como: teoría de la dependencia en Latinoamérica, el Sistema Mundo, el marxismo-estructuralismo, estructura-agencia y resistencia, con las categorías críticas: religión, poder, cultura, hegemonía. Describen no sólo las estrategias de poder y control sino las formas de conciencia que el subordinado construye para la pervivencia de su ideología. Algunos representantes son: Ranajit Guja, Bernard S. Cohn, James Scott, Dipesh Chakrabarty, Carlo Ginzburg, Edward Said, Kenneth Pomerantz, Robert Danton, Emanuel le Roy Laudri, Paul Stoller, Marshal Sahlins y Walter D' Mignol entre otros. Una revisión de estos autores en su método de hacer estudios históricos y antropológicos, proporciona formas de obtener información del objeto de estudio.

Retomando el trabajo del fundador de esta corriente de estudio conocida como: Estudios Subalternos. Ranajit Guja (1999), en su libro *Elementary aspects of peasant insurgency*, describe la lucha de la insurgencia por parte de los campesinos de diferentes castas, entre las cuales se identifican los siguientes eventos entre otros Rangpur Dhing, Chota Nagpur y Santa Holl, entre los siglos XVIII y XIX debido al colonialismo del que fue preso por siglos. Este devenir histórico lo analiza principalmente visto desde los mismos campesinos y no de las élites que la registran de forma oficial que es la que se conoce por lo general, así que usa como fuentes de información para conocer la voz del

subordinado: los cuentos, cantos, narraciones y documentos oficiales que relatan casos de juicios en donde los veredictos y declaraciones judiciales de testigos; tratando de buscar cómo se da la solidaridad entre los campesinos.

Ranajit Guja logra encontrar esas fuentes de los rebeldes a través de las teorías sociológicas y de la lingüística de Saussure para dar explicación del discurso como relaciones del poder, pero asimismo utiliza a Gramsci cuando explica la espontaneidad no de la conciencia de la insurrección sino de la inconsciencia de ésta al dar cabida a un levantamiento civil por la opresión de la cultura dominante sobre la cultura subalterna de los campesinos, de esta manera la insubordinación se justifica no sólo como un ideal sino como una necesidad de salir de la esclavitud que vivía el pueblo indio. La teoría Gramsciana justifica esta solidaridad cuando habla incluso del folklore como medio de insubordinación o resistencia al sometimiento del imperio.

De tal forma que los ritos y rituales de cada una de las castas les dan un peso valorativo que ayuda a conservar una estructura bien cimentada y permite una comunicación verbal y no verbal entre los subordinados, formando una conciencia social. Es preciso lo que intenta Guja, conocer estas formas comunes de pensamientos, y tratar de decodificarlas en sus formas más complejas apoyado en Gramsci que dice que estas formas son parte de la conciencia colectiva que forma 'pilares' en la conciencia colectiva.

De esta forma Guja trata de inferir que las rebeliones de los campesinos indios no son inconscientes sino creadas de una fuerza política que nace de la insurrección de ellos mismos con plena conciencia del movimiento que realizaban en contra del imperialismo británico que los sujetaba a una explotación.

Otro exponente de este movimiento literario, que encuadra su tesis al trabajo de investigación, es el uso del concepto de resistencia ideológica que desarrolla como estrategias de la supervivencia de estas culturas subalternas es, James C. Scott (2011) en su libro *Los dominados y el arte de la resistencia*.

Propone Scott, un estudio sobre las formas y estrategias que adoptan las culturas subalternas ante la hegemonía del grupo social en que interactúan. Analiza estas formas desde dos puntos: el discurso público vs. El discurso oculto.

El discurso público es la conducta tanto de las culturas subalternas como la cultura hegemónica. Scott lo emplea para lo siguiente:

Usaré el término *discurso público* como una descripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder. El discurso público cuando es claramente engañoso difícilmente da cuenta de todo lo que sucede en las relaciones de poder. A menudo ambas partes consideran conveniente fraguar en forma tácita una imagen falsa. (2011:24-25).

Tanto un grupo como el otro, utilizan el discurso público en apariencia de una buena relación entre ambas partes que convergen en un mismo espacio social donde desarrollan sus actividades económicas, sociales y de vida cotidiana. En el caso del grupo subordinado, esta apariencia está sujeta a las normas que dicta el grupo dominante, mostrando la función que tienen las relaciones de poder el ocultamiento y la vigilancia (Scott: 26) así los dominados actúan con disimulo tratando de entender las verdaderas intenciones de quien detenta el poder.

En cuanto al discurso oculto es propio de la conducta del subordinado ante la hegemonía dominante. Son los hechos culturales representativos de su idiosincrasia que realiza fuera de la vista del dominante, Scott lo define como:

Usaré el *discurso oculto* para definir la conducta “fuera de escena”, más allá de la observación directa de los detentadores del poder. El *discurso oculto* es, pues, secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público (...) los *discursos ocultos* se producen en función de un público diferente y en circunstancias de poder muy diferentes a las de discurso público. (2011:28).

El caso de Real de Catorce, alberga cuatro grupos culturales: los catorceños, los *mexicanos*, los extranjeros y los huicholes; son éstos últimos los que se reconocen como cultura subalterna ante los otros tres, en cuanto a que sus creencias y prácticas religiosas son de origen étnico, difiriendo en su totalidad en las creencias y prácticas religiosas de los grupos anteriores que presentan similitudes entre ellos, aun cuando unos son extranjeros, su religiosidad se deriva del mismo origen mestizo entre ellas.

Reconoce Scott, que una forma de preservarse una cultura subalterna es a través de las creencias y los ritos que profesan y reproducen entre su comunidad, en un aislamiento fuera de la vista del dominante, quién establece la norma de lo permitido o aceptado, así: “Las condiciones de subordinación muy probablemente crearan y defenderán a escondidas un espacio social en el cual se podrán expresar una disidencia marginal al discurso oficial” (Scott, 2011:20).

Desde el punto de vista de Scott (2011), hay un ocultamiento en las prácticas del subordinado ante el dominante en todos los grupos sociales, entonces, Scott se pregunta cómo podemos saber y estudiar las relaciones de poder cuando los subordinados

que no lo tienen se ven obligados a adoptar una actitud estratégica en presencia de los poderosos, “y cuando éstos (los poderosos) a su vez, entienden, que les conviene sobreactuar su reputación y poder” (p. 20).

En esta dialéctica de ocultamiento entre la cultura subalterna y la hegemónica (p. 27), Scott afirma que se desarrolla una *pervivencia cultural*, por lo que se debe entonces examinar los puntos sociales donde se desarrollan estas prácticas culturales, que se reproducen a través no sólo de los ritos sino de las creencias sociales además.

De qué manera se pueden conocer estas prácticas, así como la ideología que sustentan a los wixáritari como un grupo étnico que preserva una de sus peregrinaciones ancestrales y que son parte de su ideología religiosa, la que aun estando sincretizada en algunos aspectos, es como asevera Scott al decir, que una negación más compleja de resistencia es la manera en que el dominado transforma la doctrina cristiana para responder a sus experiencias y deseos (p. 137).

La práctica religiosa de la celebración del día de la Virgen de Guadalupe (el día 12 de diciembre de cada año), clarifica la función de ocultamiento referida antes por Scott, ya que a través de un festejo con tamales y ponche se invita a la comunidad en general a compartir los alimentos sin costo económico. En este caso, la necesidad pareciera saciar el hambre, lo que lleva a la comunidad indígena a participar en el festejo, pero quizás no sea el hambre en sí, sino sea parte del disimulo del que habla Scott de participar en las fiestas del dominador para ocultar sus creencias y no ser reprimidos en sus prácticas; pero así mismo de esta forma, los wixárika son dominantes ante su propia comunidad para poder reforzar sus creencias y su cultura a través de lo que Scott llama el discurso oculto, que los sostienen según él en tres características:

1ª. Es específico de un espacio social

2ª. No contiene sólo actos de lenguaje sino también una extensa gama de prácticas

3°. No hay duda en que la frontera entre el discurso público y el secreto es una zona de incesante conflicto entre los poderosos y los dominados, y de ninguna manera un muro sólido. (2011:35).

Entonces un sistema de creencias representadas por el discurso oculto sería una forma de pervivencia a través de la práctica de ellas como por ejemplo, el espacio social que configura el cerro Quemado para las prácticas sagradas de los wixáritari como la acción mítica de su peregrinación por Wirikuta, y que al ser legitimadas por el grupo que las interioriza forma parte entonces de su ideología.

Por lo que la participación de los wixáritari en los festejos católicos de la comunidad puede estar usando una estrategia de supervivencia como grupo subordinado que maneja las apariencias en las relaciones de poder pues no dejan de practicar sus propias creencias de su cosmovisión religiosa.

La comparación ritual entre la ceremonia practicada en el desierto del altiplano por parte de los wixáritari y la asistencia a la ceremonia católica realizada en el interior del pueblo, permite visualizar el conocimiento entre las creencias que se consideran dominantes como la católica y las del grupo étnico. Por lo que según Scott este tipo de disimulo o apariencia de sumisión revela una resistencia más fuerte:

Cuanto más grande sea la desigualdad de poder entre los dominantes y dominados y cuanto más arbitrariamente se ejerza el poder, el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista. En otras palabras, cuanto más amenazante sea el poder, más gruesa será la máscara” (2011:26).

Esta dialéctica entre el discurso oculto y discurso público, son base de las relaciones sociales entre ambos grupos, subalternos y dominantes, poniendo las bases de las normas

sociales el grupo dominante, creando un discurso oculto, en los subordinados, quienes a su vez, lo manifiestan en privado según sus creencias. Scott utiliza para examinar estos discursos a las estrategias, los rumores, los cantos y chismes en los grupos subalternos que analiza como el de la esclavitud.

En el caso de los sujetos de estudio en esta investigación, no son estas mismas estrategias desarrolladas por los huicholes para conservar su visión del mundo, pero sirve esta analogía entre el discurso oculto y el discurso público, contextualizándolo a las estrategias que usan los huicholes en el municipio de Real de Catorce para la pervivencia de su cultura; con apoyo de lo que Gramsci propone como criterio de investigación, hacer analogías históricas de los grupos subalternos según el bloque histórico que se está viviendo por parte del grupo subalterno (2000:178).

De esta manera, se harán objeto de estudio en esta investigación las prácticas culturales huicholas como: las ceremonias en el desierto, la vestimenta, la lengua, entre otras.

En el caso de la lengua, se manifiesta en el uso del nombre personal, por ejemplo, vemos que los huicholes tienen su nombre de bautismo que les otorga el *mara'akame*, y sin embargo se reconocen en el pueblo con un nombre mestizo, muy pocos usan su nombre de pila huichol, es así como dice Scott que ante la fuerza del discurso público del dominante:

La práctica de la dominación es particularmente severa, lo más probable, es que se produzca un discurso oculto de una riqueza equivalente. El discurso oculto a su vez, reacciona frente al discurso público creando una subcultura y oponiendo su propia versión de la dominación social a la élite dominante. Ambos son espacios de poder y de intereses. (Scott, 2001:53).

De tal forma que la comunicación entre los huicholes usando su lengua, se fortalece: sus nombres son pronunciados en lengua wixáritari, mientras que, a la vista de los mestizos, usan el nombre mestizo adjudicado al azahar, como lo refiere una informante:

No sé qué signifique –su nombre mestizo- pero así me lo pusieron en la escuela. El mío, que me puso el chamán, significa “Altar” es decir, que yo puedo hacer de todo, música, artesanía de todo. (EHXII).

Entonces se puede observar que hay diferentes estrategias como discurso oculto entre los huicholes y discurso público, entre ambos grupos. Como se muestra en el siguiente esquema:

	Discurso Publico	Discurso Oculto
Subalternos (huicholes)	Asistencia a eventos públicos y religiosos al aire libre. Uso de la vestimenta típica. Nombres mestizos Uso de la lengua	El <i>hacer ceremonia</i> en las cercanías del pueblo. Nichos religiosos propios de su cosmogonía en casa. Bautismo huichol en el desierto.
Dominantes (catorceños, <i>mexicanos</i> y extranjeros)	Aplicación de las leyes mestizas. Regulan las normas sociales para el comportamiento social.	Conversaciones discriminatorias privadas.

Este esquema se desarrolla en cuanto a los datos recogidos durante el trabajo de campo, sirve para visualizar la pervivencia cultural presente en los residentes huicholes del pueblo ante la hegemonía dominante. Su análisis se presenta en los capítulos: 4, 5 y 6 que exponen los resultados de esta investigación.

II.3. Etnicidad vs. Étnico

La cultura se entiende como un proceso humano de formas y prácticas que un grupo social realiza en aspectos coincidentes que figuran unas formas de hacer y actuar ante el mismo grupo compartiendo las formas simbólicas de representaciones de la realidad que las contextualiza. Clifford Geertz (1973) define a la cultura como:

Una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta” (Geertz, 1973: 88).

Por ello la cultura es algo establecido de antemano cuando una persona nace y pertenece a un grupo social, va adaptando e interactuando con los integrantes de su comunidad de acuerdo a lo previamente dado y reglamentado. La idea de cultura se amplía y va unida, como todo concepto social, al contexto histórico en que se define y/o estudia cualquier fenómeno humano.

Frederick Barth (1976) en el libro *Los grupos étnicos y sus fronteras*, considera importante para un estudio multicultural, establecer los límites étnicos que están presentes entre los grupos sociales que se consideran étnicos y conviven con otros grupos sociales diferentes, Por ello la cultura tanto de los grupos indígenas, en este caso los wixáritari y por otro lado los extranjeros, los catorceños y los *mexicanos* residentes en Real de Catorce, deben abordarse desde el conocimiento de su contexto social y cultural cada uno para conocer cuáles son las fronteras culturales entre ellos o las semejanzas que presentan si es el caso.

El foco de la investigación es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. Por supuesto los límites a los cuales debemos dedicar nuestra atención son límites sociales, aunque bien pueden contar con su concomitante territorial. (Barth, 1976:17).

Para el caso de los Huicholes que son el grupo central de interés, tendríamos el límite social para el municipio de Real de Catorce y en el caso del límite territorial abarca su lugar de origen (la sierra del Nayar) y el territorio de Wirikuta éste también entendido en este trabajo como una de las características que integran el discurso oculto que Scott hace referencia ante la necesidad de reforzar sus creencias en la privacidad de sus prácticas fuera de la vista del grupo dominante. Para el caso de los tres grupos restantes sería únicamente el límite social y territorial lo que comprende el municipio.

Lo límites étnicos conllevan una relación muy compleja de entramadas relaciones sociales y conductas (17) en la interacción con grupos culturales diferentes por lo que se muestra un cuadro que muestre estas diferencias entre los diferentes grupos que difieren en cuanto a “contenidos culturales” (16) que describe Barth son representantes de un modo de vida de cada grupo, estos van a suponer un reconocimiento de las limitaciones del otro pero también de la comprensión hacia el otro.

La selección de los contenidos a analizar es en base al criterio del objeto de investigación, se muestra en la tabla siguiente:

Contenidos Culturales	Huicholes	Catorceños	Extranjeros	<i>Mexicanos</i>
Religión	Politeísta	Católica	Católica u otra	Católica
Vestimenta	Típica de su etnia: mujeres con falda larga y blusa, hombres	Conservador, hombres estilo vaquero y mujeres falda y blusa en	Estilo retro, entre hippie e indígena	Estilo retro entre hippie e indígena.

Contenidos Culturales	Huicholes	Catorceños	Extranjeros	Mexicanos
	con pantalón y camisa de manta bordados	su mayoría.		
Idioma	Huichol, y poco español	Español	Italiano, francés, inglés, alemán. Todos hablan español además de su lengua materna	Español

Estas diferencias que marcan los contenidos culturales de cada grupo visualizan las restricciones en la interacción inter-étnica (21) entre estos grupos que comparten el espacio y el territorio pero el sentido (significación y significado) ante los objetos culturales propios de los huicholes que median al vivir en un territorio cósmico que refuerza su identidad y lo diferencia de los otros grupos, como lo expone Barth al referirse a los grupos étnicos que por circunstancias diferentes emigran y conservan sus límites culturales que los caracterizan como grupo étnico, con la posibilidad de no conservar en su totalidad sus marcadores étnicos ante la convivencia con los otros, exponiéndolo de tal manera:

La factibilidad ecológica y la adecuación en relación al medio natural importan en la medida en que señalan un límite en términos de simple sobrevivencia física, límite rara vez alcanzado por los grupos étnicos. Lo que importan es cómo actúan los otros en cuya compañía se interactúa y con los cuales es comparado y que identidades alternativas y conjuntos de normas están disponibles para el individuo” (Barth, 31).

Siguiendo esta propuesta de Barth, entonces, ¿Qué se entiende por étnico vs. Indígena? Los huicholes como grupo indígena conlleva a un estudio que obliga a tener en

cuenta el entendimiento de lo que se conoce por etnicidad, que para algunos estudiosos abarca lo étnico y lo indígena. Estudiar su pervivencia cultural étnica ante los grupos sociales hegemónicos con quienes interactúa, se hace necesaria la comprensión de estos términos.

Si durante la historia nacional del país los indígenas no existieron en la identidad y fueron invisibles durante mucho tiempo, estuvieron en el imaginario como los pueblos originales, en el folklore como curiosidad y costumbre, existían en “sus” comunidades, hasta que aparecen de manera constante frente al mestizo como actores sociales de cambio en la vida social.

El concepto de etnicidad no se puede disociar entonces del concepto de cultura, por lo que caracterizar lo étnico de un grupo social de otro que no es étnico se vuelve entonces indispensable marcar cuales serían los indicadores que perfilen lo étnico en un grupo social a lo no étnico de otro grupo social.

En este trabajo se trata de conocer los indicadores o como los llama Bonfil Batalla, elementos culturales, distinguiéndolos de la siguiente forma: a) Conglomerado social capaz de reproducirse biológicamente; b) que reconoce un origen común; C) cuyos miembros se identifican entre sí como parte de un “nosotros” distintos de los “otros” (que son miembros de grupos de diferentes de la misma clase) e interactúan con éstos a partir del reconocimiento recíproco de la diferencia; d) que comparten ciertos elementos y rasgos culturales entre los que tienen especial relevancia la lengua. (1988:04)

Entendiendo de esta forma que los grupos étnicos tienen elementos culturales que los van a diferenciar de los otros, desde cualquier punto de vista de su organización social,

ya fuese desde la religión, la política, etc., por ejemplo tener una visión propia a partir de la concepción de un origen común les permite tener en sus creencias rasgos distintivos de una identidad individual y colectiva que se representa y adquiere su valor en la medida en que se encuadra específicamente en la cultura propia del grupo étnico.

De tal forma que para Bonfil Batalla (1988) existe un control cultural que permite la acción social del grupo en referencia con la vida cotidiana mediante los mecanismos, formas e instancias que operan de acuerdo a los elementos culturales interconectados con una relación orgánica entre ellos, presuponiendo la existencia como lo menciona Bonfil de una “matriz cultural” (1988:06) específica en cada cultura particularmente en la cultura autónoma.

La clasificación de los elementos culturales como propios o ajenos que designa Bonfil; son en el caso de los propios: “aquellos que el grupo considera como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y lo que produce, reproduce, mantiene y transmite, según la naturaleza del elemento cultural heredado” (1988:07), en el caso de los wixáritari se puede apreciar en la ruta simbólica de su peregrinación religiosa que culmina en el cerro del Quemado y que es un elemento cultural propio de su cultura. Los ajenos son a la inversa, son aquellos que forman parte de la cultura en que vive el grupo étnico pero que ellos no han producido ni reproducido; que sería por mencionar uno de tantos, el caso del culto al santo patrono del pueblo San Francisco de Asís. Identificarlos unos de otros permitiría conocer la base de la cultura subalterna que caracteriza a los Wixáritari que viven en Real de Catorce, y así mismo a la inversa, se identificarían los elementos culturales de la cultura hegemónica que identifica al pueblo.

Como lo sugiere Héctor Díaz-Polanco (1985) al hacer un análisis que involucre el estudio de una comunidad indígena

Antes que nada, tal vez sería de gran ayuda comenzar por distinguir dos nociones que habitualmente se confunden, contribuyendo con ello a oscurecer el análisis. En concreto, cabría discernir la "etnicidad" (o lo "étnico") de la "etnia" (o los "grupos étnicos", o "grupos indígenas": terminología particular utilizada para referirse a las etnias de América Latina y de otras regiones del mundo). (p. 11).

Varios autores coinciden en señalar que lo “étnico” involucra características culturales y una organización social específica del grupo, pero esto también lo incluye cualquier otro grupo de personas pertenecientes a un grupo social, entonces ¿cuáles serían las diferencias culturales que los reconozcan como indígenas? Para entender esta distinción entre las variables indígena y grupo étnico se retoman los estudios de Leonardo Manrique en su libro (1994) *La Población Indígena Mexicana*, quién inicia definiendo que son los pueblos originarios y como éstos dan lugar a los indígenas mexicanos, habla de la historia precisa de la conquista española y de la equivocación de Cristóbal Colón al creer que había llegado a la India nombrando “indios” a las personas que más tarde se sabe fueron sometidas y esclavizadas por la Corona española. Manrique los reconoce como pueblos indígenas, entendido como:

Nacido en (un lugar) (...) El sentido se ha extendido ahora, además de “nacido en un lugar” a “originario, no introducido” y es así como se aplica actualmente a pueblos y culturas, generalmente oponiendo *indígena* a “procedente de afuera, introducido”, con muchas implicaciones (Manrique, 1994:3).

Manrique trata de hacer esta aseveración para reivindicar a los pueblos indígenas de los conquistadores europeos reconociendo que ante las migraciones y la diversidad

cultural. Los marcadores étnicos se hacen más visibles cuando se convive fuera de sus pueblos originarios pues continúan con costumbres prehispánicas y conservan sus lenguas maternas que refuerza su identidad étnica. Para Díaz-Polanco la etnicidad que engloba lo ‘étnico’ se entiende como:

Un complejo particular que involucra, siguiendo formas específicas de interrelación, ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etcétera. Pueden concebirse varias variantes respecto a esta definición especialmente por lo que se refiere a los ‘factores’ que se hacen entrar en juego, pero en lo fundamental puede decirse que la etnicidad (lo étnico) consiste en las muy variables formas en que se articulan y estructuran concretamente tales elementos de orden cultural”(11-12).

Se puede decir entonces que lo étnico consiste en las variables formas en que se articulan y estructuran concretamente tales elementos culturales de orden sociocultural. Por lo que no es congruente atribuir la cualidad étnica exclusivamente a ciertos grupos o conjuntos sociales considerados indígenas.

Díaz-Polanco señala que se reduce la etnicidad a ciertas formas específicas de la misma; pues cualquier grupo socioeconómico posee tradiciones, sistemas culturales y normativos, formas de organización, etcétera, comunes. Lo adecuado para el autor es “admitir, en nuestra opinión, que todo grupo social constituido posee su etnicidad propia” (p. 19). Lo que lo hace indígena serían los elementos culturales destacados por Bonfil Batalla como propios de las culturas indígenas.

Estos elementos que se homogenizan como resultado de los procesos simbólicos, a los que Geertz alude, aun cuando salen de su territorio, se refuerzan y configuran como parte de su identidad, como lo dice Gilberto Giménez (1999) en su artículo, *Territorio*,

cultura e identidades, cuando habla del desplazamiento de un grupo social de su territorio a otro, las costumbres y creencias se intensifican por lo que no hay una pérdida de territorio más que física pero no simbólica como parte de sus prácticas culturales. Mas adelante se observa que en el caso de los huicholes, el territorio incluso incluye lo físico, que reconocen desde su lugar de origen hasta el cerro Quemado, como el *Kiekari*.

La cultura se define y estudia desde la disciplina antropológica como descriptiva y simbólica (Thompson, 2002:184). Para esta segunda concepción, muy cercana a la anterior, se distingue la vida humana por el uso de símbolos, donde los seres humanos han formado lenguajes con "...los cuales se pueden construir e intercambiar expresiones significativas" (203), agregando a ello el significado que las personas otorgan a construcciones –no lingüísticas- como son las "acciones, obras de arte y objetos materiales de diversos tipos" (p. 206) en formas simbólicas de expresión y representación de sus creencias y formas de vida.

Una forma significativa de la identidad wixárika puede ser la música en su estilo de vida, pues no sólo de los cantos chamanicos que se conocen sino de una de las formas de vida actual en ellos. Chamorro Escalante (2007) en *La Cultura Expresiva Wixárika. Reflexiones y Abstracciones del Mundo Indígena del Norte de Jalisco*, define en su estudio sobre la musicalidad de los wixáritari propiamente como lo que sería una cultura expresiva propia de ellos,

El canto, la danza, la pintura de estambre, la música instrumental, el atuendo y el adorno corporal son los elementos fundamentales que conforman lo que entiendo como cultura expresiva del pueblo wixárika (...) sus expresiones artísticas nos conducen hasta la mitología, las emociones nativas y la explicación de la subsistencia regional del interior de los símbolos" (Chamorro,2007:53).

Chamorro describe como de estas expresiones se simboliza la denuncia del despojo y la resistencia en defensa de su etnicidad por parte de los wixáritari a través de los simbolismos y cantos expresados en su arte y sus ceremonias cósmicas.

II.3.1. La Identidad

La identidad se considera como la intersubjetividad que se realiza en la acción social, donde se interiorizan roles y estatus, sean impuestos o adquiridos, y se configura “la personalidad social”, por ello la identidad se convierte en un campo de disputa entre “actuaciones posibles”. Y por lo tanto manifestarse en la vida cotidiana que sucede en los espacios públicos y que trate una y otra identidad prevalecer.

Por su parte Gilberto Giménez (2008) al considerar la dimensión explicativa y descriptiva de la identidad, la define como una red de pertenencias sociales, puede ser identidad de rol o de pertenencia, donde hay un sistema de atributos distintivos, que es la identidad caracterológica, y la narrativa de una biografía incanjeable, es decir una identidad íntima o identidad biográfica, y por último la identidad relacionada con una memoria colectiva que sustrae la memoria individual que cada persona interioriza, en base a sus propias vivencias e interpretaciones del mundo pre-establecido por el grupo social en el que crece, desarrolla y acciona en la vida cotidiana.

En la búsqueda de la identidad (Villoro, 1999: 64, 65) se presupone que existe una conciencia de la propia singularidad, ya de manera individual como personas o como pueblo, aunque no se reduce sólo a esto. Por ello la identidad está en relación a la representación que tiene un sujeto, como se identifica “a sí mismo”. Y en ello entra en

juego las relaciones diversas con los otros, por medio de la comunicación se le adjudican roles sociales, a su vez que le adjudican “cualidades y defectos”. Es importante considerar como Villoro habla también de las identidades individual y colectiva, pero agrega la cuestión de la relación de una con otra.

Para Villoro (1999:78) existen dos vías: 1) La singularidad como forma de preservación de los otros, y lo que otorga seguridad compartir una herencia “...un pueblo debe ser lo que siempre ha sido”, y 2) La búsqueda relacionada con las necesidades y deseos, donde se abre un camino a la inseguridad, por lo que corresponde poder “dibujar el rostro” en que nos podamos reconocer, en el sentido de ser un pueblo que “debe llegar a ser lo que ha elegido.”

Las dos posturas, lo que se es y lo que se ha elegido llegar a ser, son polos opuestos y sin embargo coincidentes en un mismo grupo o en una misma persona, abarca las dos identidades, tanto la individual como la colectiva. La problemática entonces puede surgir cuando, para mantener una y alcanzar la otra, se confrontan dos o más grupos, dos o más identidades dentro de un espacio social que se construyen y transforman en lo cotidiano.

II.4. Metodología.

La metodología es la forma en la que se enfoca el problema de la investigación (Taylor y Bogdan 1996:15) y el cómo se busca la respuesta a los objetivos planteados. Por lo que investigar un fenómeno socio-histórico cultural, obliga a contextualizar el objeto de estudio y abordarlo desde la interdisciplinariedad, buscando comprender el pensamiento o las formas de actuación de los wixáritari residentes de un espacio geográfico que no es el de su origen pero que sí representa míticamente su concepción del mundo.

Es decir, el recurso de varias disciplinas en esta investigación se hace necesario, en particular se apoya en tres disciplinas: a) la sociología, permite comprender la teoría de las ideologías y la influencia de las instituciones en los grupos sociales multiculturales que se abordan; b) la historia, a través de sus anales se conoce la idiosincrasia de los huicholes, así como su lucha por conservar sus tradiciones, y por ultimo c) la antropología, aporta el método etnográfico para interpretar la realidad social de este grupo étnico y su interacción con los mestizos con quienes convive en el municipio de Real de Catorce.

II.4.1. Metodología Cualitativa

J.M. Mardones en su libro Filosofía de las ciencias humanas y sociales (1993) nos explica, que Aristóteles consideraba que la investigación científica daba comienzos justo donde se percataban de la existencia de ciertos fenómenos. Al principio está la observación. Pero la explicación científica sólo se consigue cuando se construye un modelo en el que se acoplan las observaciones con los conceptos. Y es justamente el cómo

se entiende este “dar razones de los hechos” (16) el que va a caracterizar a Aristóteles.

Mardones describe el pensamiento de Aristóteles que así,

La explicación científica como progresión o camino inductivo desde las observaciones hasta los principios generales o principios explicativos, inferidos por enumeración simple o por inducción directa” (Mardones, 1993:17).

Exigía explicaciones teleológicas que aclarasen “con qué fin” ocurrían los fenómenos, tales explicaciones tienen un carácter conceptual que las diferencia de las hipótesis causales y las acerca a las explicaciones teleológicas, es decir “razón de algo en función de su fin, o la explicación que se sirve de propósitos o fines” y más allá, presupone una cosmovisión o concepción del mundo, desde una mirada epistémica.

En esta investigación se retomará la visión Galileana, como lo explica Mardones, para entender la ciencia como explicación causal donde nada acontece en el mundo cultural o humano de la noche a la mañana. “Las ideas se van incubando lentamente o de forma más acelerada, al socaire de los acontecimientos sociales, políticos, económicos o religiosos” (18).

Este interés, Mardones ya no va a preguntar el porqué, sino el cómo, que aparece con Copérnico y agarra fuerza con Galileo y es así como se construye una nueva mirada de hacer ciencia, un nuevo método científico que justifique y argumente lo que se pretende llamar o crear conocimiento científico.

Por lo que investigar un fenómeno socio-histórico cultural, el contexto del objeto de estudio debe ser esclarecido de tal manera que se pueda comprender el pensamiento o las formas de actuación de los wixáritari en torno a su ideología en un espacio geográfico que no es de origen pero que sí representa míticamente su concepción del mundo.

En esta investigación entonces, es de corte cualitativo, apoyado en la defensa sobre las diferencias del método cualitativo sobre el cuantitativo como lo exponen Denzin y Lincoln (2011) en su libro *Manual de investigación Cualitativa* que dice:

Los investigadores cualitativos se diferencian de los cuantitativos en cinco aspectos importantes: 1°. Uso del positivismo y del pospositivismo; 2do. Aceptación de las sensibilidades posmodernas; 3°. Captación del punto de vista del individuo; 4to. Examen de las restricciones de la vida real, ven el mundo en acción y sitúan en él sus descubrimientos. Se comprometen con una posición emic¹⁵ y 5to. Utilización de descripciones ricas, creen que las descripciones minuciosas del mundo social son valiosas. (63).

II.4.1.1. Etnografía connotativa.

El libro de Patricio Arias Guerrero (2002) *Guía Etnográfica. Sistematización de datos sobre la diversidad y diferencia de las culturas*, analiza la importancia del método etnográfico como base para los estudios sociales y antropológicos con una mirada fenomenológica que la globalización exige ante los cambios sociales y culturales que se presentan en el siglo XXI. La etnografía es una de las herramientas básica para el estudio de la realidad social, entre ellas la antropología, considera a esta como una ciencia que estudia lo que hace la gente y el sentido que le da a lo que hace (12) y permite estudiar las interacciones que se dan entre ellos y las relaciones que construyen modos y formas de vida a través de la cultura, pero también se apoya en la teoría sociológica como la aportación crítica de lo que surge o se construye entre estas interacciones subjetivas de la colectividad que se estudia.

¹⁵ Harris (1996) propone ante la necesidad del investigador de cómo distinguir científicamente los elementos culturales y conductuales de una cultura en su totalidad. Sugiere dos modos: el emic y el etic; el emic corresponde a la visión del mundo de los nativos del grupo social que la aceptan como real, significativa y apropiada a ellos, de este modo los investigadores adquieren en su investigación un conocimiento de las categorías y reglas para pensar y actuar del modo de los nativos. El etic es la capacidad de generar teorías científicas sobre las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales. (p.28)

La investigación cualitativa y el método etnográfico connotativo, permiten entender al “otro” que vive en la diversidad cultural.

El método etnográfico connotativo propone el estudio de la realidad a través de los signos, estos son la parte externa, material y observable de la realidad (24) que sería la parte física de la realidad, pero sugiere que se debe entonces ir más allá de lo material, lo intangible, es decir, lo simbólico siguiendo la influencia de Geertz, considera el mundo simbólico como los *significados ocultos* (24) de la realidad, como una construcción cultural que posibilita la construcción de los sentidos de la existencia de los individuos, describe al símbolo en tres niveles:

Uno, significante, que corresponde a la dimensión externa o sónica de la realidad, por el nivel del significado que corresponde a la dimensión oculta, al contenido, y por el nivel de la significación que se refiere al uso social que se hace de dicho símbolo, que nos permite saber qué es lo que la gente hace con sus construcciones simbólicas.; estas son las que construyen el sentido. (Guerrero, 24).

Así, la connotación corresponde a la lectura de la realidad, a entender estos tres niveles por medio de la observación con una mirada dialógica en la interacción que se da entre los individuos de las diferentes culturas en que conviven, el universo simbólico de cada grupo, y conocer su ideología o en el caso de los huicholes, su pervivencia cultural a la cultura hegemónica en que se desenvuelven.

Estos tres niveles de la dimensión simbólica se aplican para el análisis del fenómeno que se estudia en tres categorías conceptuales: Espacialidad, temporalidad y sentido.

La categoría como **espacialidad**, refiere al escenario, universo, lugar, etc., donde se produce el hecho socio-cultural y permite ubicar al investigador la localización no sólo geográfica, sino así mismo el territorio simbólico en las prácticas culturales y sociales de los huicholes; también permite delimitar un mapeo de la ubicación de estos lugares que incluye los patrones de asentamiento; características ecológicas, topográficas, fitogeografía, etc., comprende el municipio y Wirikuta en las nuevas formas de apropiación territorial al ser residentes los huicholes.

La categoría **temporalidad** permite un ligamento entre el tiempo histórico o mítico y el actual en la cosmovisión de los huicholes, así como la transformación del municipio en cuanto ruta de su paso por Wirikuta, permite un análisis sincrónico y diacrónico de la investigación. Se establece una relación dialéctica con el espacio y permite establecer cuándo, dónde y cómo se desarrolla un hecho socio-cultural. Identifica los tres auges del municipio.

Y por último, la categoría de **sentido**, permite al investigador comprender los significados y significaciones de las prácticas materiales e imaginarias de los actores sociales como construcciones simbólicas, que acerca al investigador a comprender el sistema de representaciones simbólicas y sociales, como el acto cultural de *hacer ceremonia*, propia de los residentes huicholes.

Con base en estas tres categorías se diseña la guía de la entrevista para la recopilación de la información, de tal forma que los resultados permitan una visión holística del fenómeno a estudiar. Esto apoyado en la interpretación que se haga de la información obtenida con las técnicas seleccionadas.

II.4.2. Técnicas de Recolección de datos.

En una parte inicial y sin dejar de lado, las categorías optadas, como lo son el sentido, el espacio y la temporalidad se da paso a la recogida de datos, en el pueblo de Real de Catorce, que es el espacio social de interacción del sujeto de estudio. Con la técnica de la observación no sistémica a través de la observación participante.

Por lo que esta investigación es de corte cualitativo enfocado en la observación no sistémica que según Benguría P. y otros (2010) se entiende como:

“se caracteriza por la flexibilidad total, guiada solamente por la formulación del problema a ser estudiado y algunas ideas generales acerca de los aspectos de importancia probable, no hay definición previa de lo que se va a observar (...) Su objetivo, es conocer la realidad sin la utilización de preconcepciones previas que puedan limitar los resultados y las conclusiones. No requiere de un gran conocimiento inicial sobre la situación en concreto que se va a observar. Se trata de mirar lo que ocurre.” (8-16)

Permite descubrir factores importantes no vistos a simple vista, sino que durante la recurrente presencia del investigador se encuentran datos que ayudan a la interpretación de éstos que clarifiquen el problema a investigar y proporciona los instrumentos de investigación utilizados como: Las entrevistas a profundidad llevado a cabo en el municipio y dirigido no sólo a los wixáritari sino también a los extranjeros, *mexicanos* y catorceños con los que conviven e interactúan, sabiendo que cada uno profesa su propia cultura. El diario de campo de los días festivos y/o fechas conmemorativas. Notas de campo. Registros narrativos y pruebas fotográficas que facilitan la evocación de los hechos.

II.4.2.1. La Observación Participante.

Según Delgado (1999), la observación participante permite al investigador una observación exógena, lo que es lo mismo, ser el observador-actor teniendo la ventaja de observar a los otros sin que estos sepan que son observados por él, pero sí de él como actor.

Esto permite tener un conocimiento de la situación que se estudia desde los mismos sujetos que se vuelven los objetos de observación (Delgado 1999:145) hasta la interacción y representación de sus creencias, así es posible conocer la realidad y argumentar la importancia de establecer referencias entre los sujetos (mestizos e indígenas) y su entorno.

Por su parte, Benguría Puebla y otros, la definen como: “Consiste en investigar al mismo tiempo que se participa en las actividades propias del grupo que se está investigando. En la observación participante se entra en contacto con los sujetos a fin de conocer, lo mejor posible, su vida y actividades” (2010:09). Esta técnica permitió identificar costumbres huicholes como el *hacer ceremonia* para el uso del peyote, un elemento central de su pervivencia cultural, al estar conviviendo y viviendo por estancias frecuentes con una familia huichol.

Esta técnica a través de los instrumentos para recopilar la información (entrevistas a profundidad, diario de campo, cuadernos temáticos, etc.) desde el punto epistemológico va a permitir la validez de la información recabada. Por lo que se considera también la definición de observación participante que da Manuel Delgado:

Una observación interna o participante activa, en permanente “proceso lanzadera”, que funciona como observación sistematizada natural de grupos

reales o comunidades en su vida cotidiana, y que fundamentalmente emplea la estrategia empírica y las técnicas de registro cualitativas (144).

Para que se dé una observación participante es necesario que se cumplan ciertas condiciones que ayuden a posibilitarla y dé entrada a la información que se requiere, el investigador social debe convivir con el sistema a estudiar, en este caso el espacio social de Real de Catorce y Wirikuta.

El rol social que asuma el investigador permitirá tener un saber antropológico cultural de la comunidad a estudiar mediante estas condiciones y llegar a un método comparativo entre los grupos sociales que comparten el mismo espacio que es además el interés del estudio presente y entender que mediante la observación participante se da por asentado que hay un código cultural de carácter universal (la naturaleza humana) que puede descodificarse mediante una experiencia directa del registro de los grupos sociales que se van a estudiar, distribuidos en cuatro grupos culturales (catorceños, extranjeros, *mexicanos* y huicholes), un análisis de esto permite conocer la estructura simbólica o sus significados de cada grupo.

Delgado menciona a la etnografía como una fundamentación a la Observación Participante, ya que dice que para trabajar la etnografía es imprescindible la observación participante, mediante la recogida de datos que da la interacción del investigador en la vida cotidiana de los grupos sociales a estudiar es la fuente principal de la etnografía, al escribir un documento que describa las costumbres, rituales, estructuras familiares, etc., de los grupos sociales sin dejar de lado la objetividad de la observación, permitirá tener un documento acorde a la realidad lo más objetivo posible que es conocido como el realismo etnográfico siendo un producto de campo del investigador social con el cual obtendrá una

focalización en la vida cotidiana permitiendo tener conocimientos culturales de cada grupo social que se estudian que arrojan lo obtenido de la realidad con la aplicación de los instrumentos que a continuación se explican.

II.4.2.2. La Entrevista a profundidad.

En el caso de la entrevista, otra forma de obtener la información, es una técnica que se emplea no sólo en los estudios psicológicos, comunicativos, etc., sino también es parte de la investigación en las ciencias sociales (Tarrès, 2001:63) sobre todo al emplear el método cualitativo como es el caso de este enfoque metodológico que pone énfasis en la “visión de los actores” el análisis contextual que en que se desarrollan y que se investiga.

Aplicar la entrevista a la investigación es una forma de conocer los fenómenos naturales de cada grupo social que nos interesa conocer y que al tener un acercamiento a la subjetividad de los actores sociales aclara la significación de la acción social en el proceso socio-cultural del espacio y que la entrevista permite con la recolección de datos pertinentes al estudio. Si se toma en cuenta para el estudio la definición que da Galindo:

Una conversación verbal entre dos o más seres humanos (entrevistador y entrevistado), cuya finalidad es lo que le otorga carácter...forma de comunicación interpersonal orientada a la obtención de información sobre un objetivo definido (281-282).

Esta técnica va a permitir conocer y comprender la concepción del mundo que Gramsci dice es la ideología que acciona a los individuos dentro de un grupo y les permite una hegemonía.

Para obtener la información que ayude a esclarecer la investigación y obtener los objetivos deseados la estructura de la entrevista cabría de tal forma no definitiva ya que

conforme se realice la investigación se reformula la estructura en base a las categorías de espacialidad, temporalidad y sentido, apoyado en la propuesta de Guerrero Arias.

Las entrevistas están enfocadas a huicholes residentes del municipio, a catorceños, extranjeros residentes y *mexicanos*. Pues la multiculturalidad característica del municipio es un factor decisivo en las formas de conocer la ideología dominante del municipio de Real de Catorce vs. La pervivencia cultural de los wixáritari residentes del municipio si es que el supuesto es válido.

II.4.2.2.1. Diarios de campo.

Según Benguría y otros (2010) son “Son informes personales que se utilizan para recoger información sobre una base de cierta continuidad. Suelen contener notas confidenciales sobre observaciones, interpretaciones, hipótesis o explicaciones. Refleja la experiencia vivida” (p.24) Estos diarios documentan los acontecimientos en los días festivos cívicos y religiosos de Real de Catorce obteniendo una mirada exógena e interna del comportamiento y las costumbres de sus habitantes, particularmente de los sujetos de estudio los wixáritari y su interacción en estos eventos.

II.4.2.2.2. Notas de campo.

Siguiendo la propuesta de Benguría y otros (2010), son las notas en que “se incluyen impresiones e interpretaciones subjetivas. El objetivo es que no se pierda la información obtenida, debe estar siempre accesible para realizar nuevos análisis e interpretaciones” (p.28) estas notas permiten anotaciones sobre reflexiones, comentarios o interpretaciones surgidas en sucesos fortuitos durante la convivencia con la familia huichola u otros residentes, ejemplo, permite entender el *silencio* prolongado que

acostumbran los huicholes en la vida diaria, que no es otro, más que el deficiente manejo del idioma español o la concentración que debe tenerse al estar tejiendo la chaquiras.

II.4.2.2.3. Registros narrativos.

Estas anotaciones, “reflejan eventos conductuales tal y como han ocurrido intentando describir la conducta de forma objetiva” (Benguría:2010,27) por ejemplo al transcribir el significado o la significación que los huicholes les confieren a un hecho o el uso de una acción o palabra; por ejemplo rituales domésticos usados como “protección” como el diario encendido de una vela.

II.4.2.2.4. Pruebas fotográficas.

Levantar un registro fotográfico durante el trabajo de campo, “permiten un análisis detenido y profundo de determinados sucesos. Proporciona ilustraciones y facilita la evocación de hechos” (Benguría: 2010,30) y dar validez a eventos inesperados como participante fortuita en algunas ceremonias que han sido transcritas para la probidad del análisis.

II.4.3. Plan de Análisis.

El trabajo de recopilación de la información se ha realizado a la par del desarrollo y análisis de la investigación por ser esta exploratoria.

Para el análisis de los datos, se usa el software MAXQDA V.12, un software profesional para el análisis de datos cualitativos y su descripción; también codifica estos datos para las variables de las categorías temporalidad, espacio y sentido seleccionado según el criterio de Arias (2002) aplicadas en las herramientas usadas en el trabajo de campo, de ahí se emanan las unidades de análisis que corresponden a los párrafos

identificados en estas categorías descritas en la base de datos de las transcripciones de las entrevistas, las notas de campo, diarios de campo y registros narrativos. Debido a la particularidad de la multiculturalidad que presenta el municipio es un factor decisivo en las formas de conocer la ideología dominante del municipio de Real de Catorce vs. La pervivencia cultural de los huicholes residentes del municipio si es que el supuesto es válido.

II.4.4. El texto.

Para escribir la tesis, dispuse tomar en cuenta las recomendaciones que varios autores sugieren en cuanto al realizar un trabajo de corte etnohistórico sobre culturas étnicas o tribales, pues lo que analizo es una realidad que se toma de los ‘otros’ en quienes se basa el estudio, y tienen una lengua y una ideología propia.

El lenguaje no "refleja" la realidad social sino que produce el sentido y crea la realidad social. Es la forma en que se define la organización social y el poder, y el lugar donde se construye el sentido de la subjetividad de uno mismo. El postmodernismo afirma que la escritura es siempre parcial, local y situacional y que nosotros mismos estamos siempre presentes. La vida etnográfica no es separable del yo. (Richardson, L. & St. Pierre, E., 2005:968).

Stoller (1989) propone escribir el texto donde se dialogue con los actores sociales que describen su propia realidad, uniendo la voz del estudioso con la del informante, dice “necesitamos describir a los otros como personas y darles voz dentro del discurso” (139) de tal forma que la narración etnográfica tenga una presencia “narrativa” y que pueda ser poderosamente evocadora (137). Para lo que los diarios de campo, las notas de campo y

los registros narrativos son de gran utilidad al momento de recrear la atmósfera¹⁶ del evento descrito en las notas para su análisis.

Para el caso de esta investigación, se toma en referencia la propuesta de Stoller por la singularidad que presentan los huicholes en tanto que tienen otro idioma y que sus actos culturales centrados en su cosmovisión están imbuidos desde su propio entendimiento, para lo que Stoller recomienda:

Después de todo, puede centrarse en olores y sabores, así como en los olores y sonidos. También tienen el lujo de espacio para reflexionar sobre los pensamientos, sentimientos y acciones de sus otros, así como los suyos. Las herramientas literarias que estos etnógrafos impresionistas usan incluyen: palabras, metáforas, frases, imágenes y, lo más importante, el recuerdo expansivo de la experiencia de trabajo de campo. Los acontecimientos recordados se dicen generalmente en la primera persona. El objetivo epistemológico es entonces trenzar al conocedor con conocimientos. (Stoller, 1989).

Para captar y reflejar lo más real posible tanto la cultura subalterna de los huicholes como la hegemónica del pueblo, se emplea el uso de la primera persona en el reporte de investigación para que los resultados sean comprensibles al lector, si tomamos en cuenta que por las características de los eventos etnografiados como las ceremonias huicholas, el uso de figuras retóricas como la metáfora, entre otras, para describir sucesos mediante frases o imágenes, es necesaria, una voz que transmita cada suceso social o cultural como lo fue vivido.

¹⁶ Asociación de sentimientos y vivencias del investigador con los informantes y sucesos, es decir, es el clima emocional que prevalece en el texto durante el levantamiento etnográfico, que describe el lugar, el tiempo ya sea flashback o flashforward y las condiciones atmosféricas que prevalecen en estas áreas semi desérticas.

SEGUNDA PARTE. ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS.

CAPÍTULO III. REAL DE CATORCE: NUEVAS FORMAS DE APROPIACIÓN SIMBÓLICA DE SU TERRITORIO EN LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS RESIDENTES HUICHOLAS

Resumen

En este capítulo se presentan resultados del estudio acerca del sentido de pertenencia de los residentes huicholes respecto del pueblo de Real de Catorce, San Luis Potosí.

No obstante no ser originarios del lugar, la comunidad de residentes huicholes siente ser parte de este pueblo ubicado en los límites geográficos y simbólicos de la tierra sagrada de los huicholes, conocida como Wirikuta.

En un segundo lugar, con base en el conocimiento de la historia y vida actual del municipio, se analiza la forma en qué algunas familias huicholas, al habitar en Real de Catorce, llevan a cabo nuevas formas de apropiación del territorio catorcense, a través de las prácticas, creencias y rituales propias de su cultura étnica, lo que los caracterizan como una cultura subalterna del lugar.

El trabajo de campo analizado en este capítulo y los que le siguen, permite dar respuesta a dos de los cuatro objetivos planteados en esta tesis: b) Identificar cual es la ideología dominante del municipio de Real de Catorce, San Luis Potosí y c) Conocer las prácticas culturales y sociales que difieren entre ambas culturas.

III.1. Tierra de los Dioses.

“Es como si estuviera en un templo grande, y aquí, es la entrada”. Conversación con mujer huichola, Real de Catorce, 2016

En este apartado, analizo cómo la memoria colectiva del grupo huichol se representa en el pueblo de Real de Catorce y cómo eso se refleja a través de sus costumbres y su reproducción cultural ancestral, misma que está introyectada en cada uno de sus miembros. Sea que conozcan el pueblo o no, todos saben que es parte de la tierra sagrada de Wirikuta, pues lo han aprendido a través de la tradición oral.

El retorno ancestral a Wirikuta que cada año realizan los huicholes, permea en su memoria colectiva, ésta es una remembranza que se transmite de generación en generación por medio de la tradición, las creencias y los ritos que explican los mitos huicholes.

El paso obligado por Real de Catorce para llegar a la montaña sagrada, *-Reu'unari-* donde termina su peregrinación anual en la búsqueda del venado/peyote, les permite a los residentes huicholes que ya no están de paso, sino que viven y conviven en el pueblo, sentirlo como algo propio, se reconoce una pertenencia no sólo física, sino también simbólica.

Pertenencia introyectada en ellos desde la infancia, como parte de su formación religiosa. No sólo es la visita al cerro del Quemado (*Reu'unari*) a recrear sus tradiciones, que les da identidad étnica; viven, además, en un territorio cargado de simbolismos ancestrales; se sienten parte de una región que canta y cuenta sus vidas pasadas y la de sus dioses.

¿Cómo la memoria colectiva de los huicholes se apropia del territorio físico del municipio?

En la conformación de la identidad, entran en juego las relaciones diversas con los otros, por medio de la comunicación, a través de la cual se adjudican roles sociales, al tiempo que se adjudican también “cualidades y defectos” (Giménez, 1999: 64, 65).

Para Villoro (1985) existen dos formas: 1) La singularidad como forma de preservación de los otros, y lo que otorga la seguridad de compartir una herencia: “...un pueblo debe ser lo que siempre ha sido”, los huicholes a través de sus mitos comparten esta herencia cultural, por lo que sus creencias de lo que son y tienen como comunidad endógena vive y revive estos mitos a través de la acción y las prácticas que justifican los hechos culturales que tienen como símbolo el ser huichol. Esto se puede mostrar con el mito de *La Cacería mágica del bisabuelo Cola de Venado*, inspira el eterno retorno de los huicholes a Wirikuta para la colecta del peyote, bendecir los *muwieris* de pluma de águila del cantador, la Vela Sagrada y las ofrendas (Benitez, 2005: 174) que cada año llevan en su peregrinar al cerro Quemado¹⁷ y, 2) La búsqueda relacionada con las necesidades y deseos, donde se abre un camino a la inseguridad, por lo que corresponde poder “dibujar el rostro” en que nos podamos reconocer, en el sentido de ser un pueblo que “debe llegar a ser lo que ha elegido.” (Giménez, 1999: 78). De esta manera la peregrinación anual les confiere una identidad propia.

Estas relaciones permiten una *memoria articulada* entre los residentes huicholes y aquellos de sus familiares que sólo llegan de paso hacia El Quemado; pero ambos

¹⁷ Para la lectura en extenso del mito de La cacería del Bisabuelo Cola de Venado, véase Fernando Benítez (2005) p.164-165.

confieren al espacio territorial lo que Giménez define como “un cuerpo territorial” (2009:22) se trata de la superficie territorial marcada por los centros mnemónicos o de referencia para el recuerdo, las prácticas rituales llevadas a cabo en el territorio físico simbolizan y fijan las tradiciones, conservando las formas ancestrales en un punto localizado: Wirikuta. Como lo expresa un residente huichol:

Para nosotros es un lugar muy especial, donde sale el sol, de donde somos todos nosotros - ¿todo el lugar? Le preguntó refiriéndome a el pueblo y hasta donde mis ojos alcanzan a mirar – Sí, todo, todo lo que ves es nuestro –me señala el pueblo, los cerros y el cielo con sus manos extendidas. (EH4III).

Exactamente este es el fenómeno que tiene lugar en Real de Catorce, parte de esta región sagrada para los huicholes, esto es lo que se reproduce una y otra vez, generación tras generación. Un informante huichol residente, al preguntarle si su mamá ya había venido a Real de Catorce o a las ceremonias que se practican en el Quemado, dice:

Si, dice que de niña ya había venido y mi abuelito tambien, ya desde siempre habían venido, que mi mama vino de niña pero que no se cansó, que camine y camine... pero que (-a ella- usan el género masculino por igual al referirse para lo femenino) ya lo regañó su papá y su mama, que así le dijeron – se ríe- (EH4111).

Real de Catorce entonces es parte de la memoria colectiva de los huicholes que Giménez define como:

El conjunto de las representaciones producidas por los miembros de un grupo a propósito de una memoria supuestamente compartida por todos los miembros de este grupo conjunto de representaciones producidas por los miembros de un grupo. (2008:2).

En ella, reproducen sus formas étnicas de vida, desde generaciones pasadas; es esta memoria la que explica el apego al lugar, como si los residentes huicholes actuales, fueran originarios del lugar. Un lugar que se conoce desde siempre a través de las pláticas, cánticos, e incluso la ingesta del cactus sagrado, *hi'kuli*, que les da sabiduría, una de las funciones del viaje al cerro Quemado, es dejar ofrendas chocolate, galletas, tejuino, jícaras (Benítez, 166); conseguir y llevar consigo, hasta sus lugares de origen, el *hi'kuli* para realizar sus ceremonias religiosas como las nombra Neurath, las fiestas grandes (294).

Así, una informante que reside en el pueblo, pero que nunca antes de esto, lo había visitado, recuerda haberlo escuchado en la niñez en boca de sus familiares; al preguntarle si lo había visitado antes de venirse a radicar en el municipio, responde:

No, nunca – ¿ya sabías de Real?- sí, ya sabía, pero pos no nunca sabía cómo era ni nada, pero también iba a querer venir pero no sé, pero siempre escuchaba: “no... que se fueron donde hace mucho frío” es que dicen: donde hace mucho frío o donde esta helado vamos para allá. Una vez mi primo se vino para acá y mi mamá le dijo: “¿para dónde vas? – y él le contestó- “donde hace mucho frío” y ella nomás se quedó así... “ahh donde lugar sagrado” dijo muy seria” (EHIII).

Esta vivencia le adjudica a la persona la sensación de un lugar conocido por su pueblo, por su gente. La consagración con el *hi'kuli* les provoca una nostalgia de un lugar que sienten les pertenece por cuanto que han comido lo que el desierto produce. Así lo refiere un informante huichol cuando se le pregunta si tenía curiosidad por conocer Real de Catorce, enfatiza:

No pensaba en eso, pero sí, sí porque siempre me llevaba un peyotito pequeñito mi tío, nos llevaba a cada uno, y mi abuelita siempre me estaba cuidando y nos regañaba para que no lo tiráramos (EHIII).

Este rito que es consagración con los dioses, les da sabiduría¹⁸ y los acerca a la tierra sagrada.

La memoria colectiva va a impedir el olvido de estas prácticas y el cruce de caminos y tradiciones entre los mestizos y huicholes en el municipio formará parte de la representación colectiva, ya que como dice Giménez, para que se cumpla la normativa de la colectividad se requiere tener dos marcos sociales uno: la territorialidad (2009:21) lo que incluye el espacio, que en este caso puede ser no sólo el espacio físico como lo es el municipio para los catorceños o Wirikuta donde está el cerro Quemado, sagrado para los huicholes, sino que también el espacio simbólico donde se inscribe la historia de los antepasados; y dos: los procesos generacionales de socialización (2009:23) que se dan a través de las tradiciones, bien pueden ser el conocimiento sobre los huicholes a través de las pláticas de los ancianos o la costumbre de ayudarlos en su paso por el pueblo, de tal manera que el pasado histórico se reconstruye en el presente por medio de la tradición y se sigue manteniendo las formas de vida y sucesos que caracterizan a una población.

¹⁸ Lumholtz relata cómo se recolecta el peyote para las fiestas del hi'kuli junto a la de maíz que se celebra en enero "Hace mucho tiempo, cuando los antepasados de los huicholes llegaron por primera vez al lugar donde actualmente crece el hi'kuli, vieron un venado y le permitieron que diera cinco pasos, luego desapareció. Cuando se acercaron a las pisadas descubrieron que cada una era un hi'kuli"(p. 44-45).

III.2. La residencia.

En este apartado describo los intereses que motivaron a las familias huicholas residentes a quedarse a vivir en el pueblo. Así como la ubicación, formas de adquisición y la descripción de sus casas en torno a la distribución cartográfica de Real de Catorce.

La cita con una informante huichola estaba programada para las 9:00 de la mañana para almorzar unas gorditas, había llegado un día antes y le envié un mensaje a su celular avisándole de mi visita al pueblo, convinimos en almorzar juntas. Durante el almuerzo me invitó a comer en su casa, me dio indicaciones de cómo llegar y acordamos estar ahí a la 1:00 p.m., para no perderme, pues se ubica en los límites del pueblo, pasaría por otra de las familias huicholas para comer todos juntos.

Las especulaciones sobre cómo sería su casa abundaban en mí, pues ella vive en una cueva. Es parte de otras tres familias huicholas, que fueron beneficiadas con la donación de un terreno durante la administración municipal 2007-2009; como lo cuenta uno de los *mexicanos* que los conoce. Ese mismo informante menciona cómo fue que a otra de las familias no le donaron terreno sino que se le brindó apoyo para la compra de una casa ubicada en la calle Zaragoza, misma que ya rentaban desde finales de 1998.

Creo que el gobierno los ayudó, era de esas casas abandonadas que son del gobierno o de la presidencia, que estaban en ruinas, entonces por esa parte el gobierno les ayudó a ellos, por la onda indígena que traen. (EM9II).

Esa casa, ubicada en la calle Zaragoza, que lleva a la plaza de Armas, me llama la atención porque es una tienda de artesanías huicholas, su fachada conserva el paso de la historia del siglo XIX, su alta y diminuta banqueta me obliga a caminar por la calle. Quizá fue el paso ancestral por el pueblo, lo que impulsó a los huicholes a residir en el pueblo, rentando primero esta casa que estaba semi-abandonada, a finales de los años 90's del siglo XX. Así lo comenta un *mexicano* que conoce a la familia desde antes de residir permanentemente allí:

Ellos se quedaron, porque tenían que pasar por la punta de Real, pero iban a hacer su ritual exclusivamente al desierto, o se quedaban una o dos semanas a vender artesanías, tú los veías que llegaban a Real y duraban una semana vendiendo, y luego se iban una semana al desierto y duraban una semana en el desierto y luego salían otra vez de aquí (EMCeII93).

De la misma manera lo argumenta un informante huichol, cuando le pregunto sobre la estancia de ella en el pueblo y si conoce a los primeros residentes:

Primero vivía su Papá aquí y el Papá ya dejó los hijos aquí, el Papá vive en Querétaro, entonces ellos vivían aquí, le dejó la tienda y todo eso y de esa tienda no ha bajado desde aquellos años, primero era el Papá el que vendía en la tienda y la esposa del señor (...) Ahorita los hijos ya mantienen la tienda andan trabajando. (EXIII)



Ilustración 5. Casa de familia huichol que también es tienda de artesanías. Foto tomada por Quetzal Ramírez. Marzo 2017.

Actualmente el primer residente huichol, Don Andrés y su esposa ya no residen en el pueblo pero sus hijos ocupan la casa de la calle Zaragoza y continúan con la tradicional venta de artesanías.

La venta de artesanías predomina como forma de subsistencia en las familias residentes; como lo comenta Doña Celia, una artesana de edad madura que vive con su hija, su yerno y sus nietos que asisten a la escuela primaria en el municipio: “es un punto de venta muy fuerte para las artesanías”.

III.2.1. La Casa- cueva

A las 12:30 a.m., estaba en camino, con dirección a la casa de otras de las familias huicholas que nos acompañarían a comer en casa de la primera informante; al llegar me dice que los planes cambiaron y la comida sería allí mismo, porque Clara no tiene platos suficientes. Acordé entonces ir por Clara y el hijo pequeño de Rosa me condujo a la casa de Clara pues su casa está ubicada en lo más alto del cerro, un lugar en el que ya no hay calles delimitadas, sólo senderos forjados por el paso de los transeúntes o quizás por los residentes de antaño de cuyas casas ya sólo quedan algunas tapias. Este cerro fue el barrio de las tuzas, así nombrado “porque la gente vivía en cuevas” dice don José el Cronista del pueblo.



Ilustración 6. Camino a los terrenos donados por el municipio a familias huicholas.

Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

La increíble y abrupta cuesta me hizo recordar la descripción geográfica que hace Carl Lumholtz de la ubicación de los pueblos huicholes en la sierra del Nayar, en el siglo XIX. Él denuncia la ocupación de los mexicanos en la mayor parte del territorio huichol a pesar de lo alto de la sierra jalisciense y nayarita; salvo la parte central del territorio por ser escabrosa y difícil para la siembra.

La parte central del territorio es la única que queda bajo el total control de los huicholes. La población de este lugar está relativamente a salvo del avance de la civilización debido a lo abrupto del terreno y a su difícil acceso. (Lumholtz, 1986:32)

Pareciera que no varían a través del tiempo, las formas de vida de los huicholes que les permiten tener una forma de vida fuera del alcance de la vista de los sectores dominantes. Pues la ubicación de la casa de Clara no permite que cualquier persona la visite, ya que no está de paso a ningún lado, ni se ve desde la parte central del pueblo.

El chiquillo me sacó de mi reflexión y me tomó de la mano diciéndome: “por aquí amiga maestra, yo te llevo”, le tomé la mano ante la mirada permisiva de la madre, y ambos emprendimos solos la caminata en zigzag a casa de Clara.

La alegría del niño impregnaba los senderos terrosos y llenos de espigas y matorrales creando una atmosfera de seguridad ante el incierto camino al alejarnos de casas y ruinas que íbamos dejando atrás. A la mitad del camino, el chiquillo se detuvo y me dijo: “aquí ya están los perros bravos, ya me mordieron una vez amiga- maestra, llámale a Clara que venga por nosotros”, sorprendida y un poco atemorizada por la amenaza de perros que no se veían ni escuchaban, le mandé un mensaje a Clara a su celular avisándole que íbamos subiendo a su casa, solicitándole el favor de bajar por

nosotros. Por lo que paramos un rato el difícil ascenso y esperamos, bajo una enorme yuca, el chiquillo y yo.

Esperamos unos minutos a la sombra de la yuca, cuando vi a lo lejos, en lo alto del cerro, a Clara bajar casi corriendo por nosotros, acompañada por dos perritos pequeños llegó un poco agitada con una tina grande y vacía para bajar a casa de Rosa a recoger agua, después de saludarnos nos pidió que la esperáramos un poco más para traer agua. Sorprendida por el enorme esfuerzo que haría la esperamos el niño y yo.

Clara no tardó mucho en bajar y subir con la pesada tina llena de agua, hasta donde la esperábamos, sorprendida le pregunto cuántas tinas sube a diario y me responde: “subo unas 4 tinas de ésta todos los días para los trastes y así, lo que venga”. A pesar de no contar con los servicios básicos, el tener una propiedad en el pueblo, dice que la hace feliz: “es algo que es mío y me gusta mucho, espero que pronto el presidente nos ponga la luz”



Ilustración 7. Subiendo una tina de 20 litros de agua a casa. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

A pesar del peso de la tina llena de agua, ella sube tan rápido la cuesta a su casa. Atrás de ella, vamos el chiquillo y yo agarrando aliento cada vez que ella hace un alto para descansar; en uno de esos descansos, casi para llegar a su casa, nos dice: “ustedes no se asusten, mis perros nos protegen de los perros del chivero que están más arriba”. Apenas nos está diciendo eso, cuando salen 5 perros grandes a nuestro encuentro ladrando con tanta fuerza que los tres aceleramos el paso evitando el encuentro con ellos. los perritos

que acompañaban a Clara, se detuvieron quedando de barrera de protección frente a los otros perros del chivero; dimos el último paso y llegamos hasta arriba del descanso que hace el cerro antes de su cima, lugar en el que se encuentra el terreno de Clara y otros dos más ubicados a un lado, pero sin construir aun.

Ante mí se abre a la vista, una gran cueva, su entrada estaba protegida con una puerta y una ventana, adornada con un pequeño jardín a pesar de lo árido que se ve la tierra amarilla del cerro. Un extranjero residente le hizo la puerta y ventana a la cueva para poder resistir el embate del clima y para seguridad de la casa-cueva.

Sí, mi amigo –un extranjero- me construyó la puerta y la ventana, él es carpintero y no me cobró nada, yo le estoy muy agradecida porque era muy difícil cubrirla con tablas como la tenía antes y pues así era más feo dormir ahí con mi niño (DC917).

Esta casa-habitación-cueva no cuenta con los servicios básicos; para llenar el cilindro de gas con el que se alimenta la estufa para cocinar, hay que bajarlo hasta la primera calle transitable en la cual pasa el camión de gas cada jueves, y luego, ya lleno, subirlo de regreso.

Desde la casa-cueva, la vista del pueblo es maravillosa, debido a la altura que permite ver completo el pueblo: desde el túnel de acceso, hasta el panteón de San Francisco.

Me invita a pasar a su cueva-casa y puedo percatarme de lo grande y espaciosa que es, tanto que le cabe una cama matrimonial y una individual, dos roperos, una mesita de trabajo para la artesanía y una silla que están junto a la ventana, lo que le brinda una

entrada de luz cuando teje sus artesanías. Encima de la mesita esta un cuadro grande de San Francisco de Asís. Le pregunto si cree en el santo y me dice: “no, pero como dicen que fue un hombre muy bueno con los animales y las personas, me gusta tenerlo porque está muy bonito”; al cuadro le cuelgan unos collares huicholes, y junto a él está un plato con un guisado de huevo revuelto y una jícara con agua.

Saca el plato y la jícara al patio y me invita muy seria a un ritual huichol que dice hacer por ser el primer viernes de la cuaresma. Recoge una florecilla silvestre blanca y la hecha en la jícara con agua, la saca húmeda y arroja el exceso de agua en la flor a los cuatro puntos cardinales emitiendo un rezo en lengua huichol; luego con la flor humedeciéndola en la jícara cada tanto, y me santigua con ella en mis mejillas, frente, corazón, estómago y las palmas de la mano, luego lo hace con el niño y me dice que yo haga lo mismo con ella con la flor salpicada de agua sin dejar de emitir rezos huicholes incomprensibles para mí, pero aun así, siento la solemnidad y el carácter sagrado del momento y del agua bendita que cae y nos salpica, luego, de lo que queda de agua nos da un trago a cada uno. Saca una tortilla y hace un taco con el huevo, corta una parte pequeña y la tira “a la madre tierra” lejos hacia el barranco y el resto lo parte en tres: un pedazo para cada uno, y nos insta a comerlo. La seriedad del acto no sorprende al chiquillo, lo que indica que es conocido ya por él y, en consecuencia, hace todo tal como se le indica; comulga tanto con el agua, como con el taco, con la seriedad con que los rezos huicholes son emitidos.

Al termino nos dice Clara que ya debemos bajar a casa de Rosa, le pregunto qué significa la ceremonia y porqué la hacemos y me responde muy parca: “no sé, así se acostumbra” le preguntó qué significa el ritual y me dice: “no sé, así lo hace mi mamá en la sierra y como yo estoy acá lo hago yo así” entonces le pregunto si cree en Cristo y la semana Santa y me dice: “No, nosotros tenemos nuestras fiestas grandes allá en la sierra con chamanes, mi dios es el peyote”. Noto su incomodidad ante mis preguntas y me dice que debemos bajar, no sin antes ofrecerme su casa cuando yo la quiera visitar. Bajamos los tres a casa de Rosa, que ya nos esperaba a comer junto a sus otros hijos.

De las mujeres beneficiadas con la donación de terrenos, una de ellas, vecina de la Sra. Rosa y de Clara, aún no es residente permanente y su terreno no tiene construcción alguna a diferencia de sus vecinas. La cuarta beneficiada, fue la más afortunada, en cuanto a que la ubicación de su terreno está por el barrio del Sajón, rumbo al panteón, en la calle de arriba del puente Zaragoza, un solar urbano que cuenta con los servicios domésticos.



Ilustración 8. Terreno donado en la cima del barrio del sajón, se observa al final de la cima, un cuarto construido a la fecha. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Esta residente huichola vive con su pareja y sus hijos; a la fecha ya tienen un cuarto construido. Esta familia renta un local para su tienda de artesanías huicholas junto al Palenque.

Considerando que el pueblo fue fundado en el año de 1772 con el descubrimiento de la mina “La Descubridora” por Sebastián Coronado y Manuel Martínez en el siglo XVIII, es interesante que la mención sobre el paso de peregrinación de la comunidad huichola por este pueblo se documenta hasta el siglo XIX, cuando Rosendo Corona encomendado por el gobernador de Jalisco para delimitar el territorio huichol, menciona el paso de los huicholes por Real de Catorce en 1880 (ibídem). A pesar de que desde 1621 Lázaro de Arreguín, autor de la *Descripción de la Nueva Galicia* (ibídem, p.14), daba cuenta de la existencia de éste grupo étnico en el país, entonces la residencia de algunas familias huicholas llama la atención que, hasta la fecha, no se haya hecho nada por documentar no sólo sus fiestas y costumbres, su paso ancestral por tierras catorceñas, sino también el modo o la forma de vida que llevan a cabo, quienes se han quedado a residir permanentemente en el pueblo.

III. 3. Reproducción cultural étnica de los residentes huicholes.

En este apartado describo dos prácticas que distinguen como etnia a los residentes huicholes en el pueblo: el bautismo y el uso de la vestimenta típica; manifestaciones, ambas, de una pervivencia cultural a la hegemonía cultural dominante en Real de Catorce.

III.3.1. ¡Ah! donde lugar sagrado...

El paso presuroso de la mujer huichola parece romper el viento con su larga falda mientras libra una batalla con las piedras que forman el camino hacia la escuela primaria; a punto de dar las 11:30 a.m., y escuchar el timbre escolar que anuncia la salida de los niños para tomar su recreo, su presuroso caminar le saca el aliento a la madre huichola que sube y baja las mismas calles que en el siglo XVIII recorrían los mineros rumbo al trabajo en las minas.

Espero pacientemente su regreso, sentada en la fuente frente al edificio de la Presidencia, donde acordamos platicar sobre su residencia en Real. La calle luce desierta pero viva con el sol característico del desierto, brillante, que no permite al viento helado congelamiento alguno a los pocos transeúntes de un día entre semana, sin turismo ni vendedores de quesos o pan; sólo el vendedor de *milagritos* de San Francisco colgando de su brazo y sentado en los escalones de iglesia, espera realizar una venta algún peregrino.

Sólo somos los dos en la calle empinada que sostiene la fuente y tiene la entrada principal más visitada del pueblo; la Iglesia de la Purísima de la Concepción que alberga a San Francisco de asís y frente a ella la puerta de la Casa de la Cultura, imponente, mudo testimonio de la historia de Don Santos de la Maza. La vista de los cerros que rodean a Real de Catorce enfrente de mi hace, placentera la espera.



Ilustración 9 Fuente del Centenario, Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Llega Clara a sentarse junto a mí, y después de la plática convencional sobre el lonche que todos los días le lleva a su hijo a la escuela, motivo de reunión de varias señoras que hacen lo mismo. Surge mi pregunta sobre lo que es Real de Catorce para ella y responde muy feliz, pues de sus palabras sale una emoción que le hace brillar los ojos cuando dice:

Para nosotros es un lugar muy especial, es muy especial, es como si fuera nuestra casa porque aquí dejamos ofrenda, aquí es nuestra vida y todo. Así dicen allá (en la sierra del Nayar), es como si estuviera en un templo grande, y aquí, es la entrada. (EH3III).

Alude al significado que le dan desde su casa familiar, la sierra del Nayar, pero también al sentimiento que le provoca Real de Catorce cuando usa la expresión “es como la entrada de un templo grande” para describirlo. Viviendo desde hace 14 años en Real, relata que la trajo un tío que ya había estado en Real, con la intención de trabajar en la

venta de sus artesanías que ella misma teje, que para ella era la primera vez, y que su tío le aseguraba serían vendidas a muy buen precio y sin mucha competencia (EH3III). Después se decidió venir a vivir al pueblo, piensa que por estar en Wirikuta, se siente protegida en cuanto a trabajo y salud.

Haz de cuenta que a mí me cuida Reu'unari (cerro Quemado) porque vivo aquí, y no me enfermo, en cambio cuando voy a la sierra allá sí me enfermo porque me alejo de Reu'unari y así le pasa a mi mamá y mi familia cuando vienen, ellos se enferman porque ellos están allá protegidos por otra diosa y si se alejan mucho pues así les pasa (EH3III).

La tierra sagrada que es Real de Catorce para ella es una forma de sentir que pertenece al pueblo sin ser su lugar de nacimiento. Esto se puede explicar con el estudio que hace Jorge A. González Galván en su artículo: *El derecho a la tierra = derecho a la vida. Historia y cosmovisión wixárika*. Su postura es que los huicholes, entre otros grupos étnicos, eran un pueblo semi nómada que iba y venía a lo largo de la región llamada *La Gran Chichimeca* que abarcaba los Estados de Querétaro, Zacatecas, Jalisco, Nayarit y San Luis Potosí. A la llegada de los españoles, dice González: “.... los ahora pueblos wixárika se encontraban establecidos desde la costa norte del Estado de Nayarit hasta la parte central de México, en San Luis Potosí” (p.1); para los españoles, estos pueblos fueron identificados como bárbaros, rebeldes, chichimecas (*xurutes*, *vizuritas*, *guizoles*) Entre ellos se libraba una intensa batalla por el control de la tierra, esta guerra de pueblos indígenas se conoció como “la Guerra del Mixtón” (2541)” (S/A, p.2). Los huicholes fueron los perdedores de la gran batalla contra los españoles y por ello quedaron relegados hasta la sierra del Nayar, donde todavía sostuvieron varias disputas por la tierra hasta

mediados de los años sesentas del siglo XX, quedando finalmente asentados entre los Estados de Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango.

El viaje anual al Cerro del Quemado, bien pudiera ser una rememoración de los tiempos en que se habitó estas tierras, un recuerdo y un hecho ancestral que reproducen las prácticas religiosas de los viajeros, tanto como las de los residentes huicholes.

Así lo manifiesta el informante huichol al hablar sobre lo que se considera en la cultura occidental un bautismo. Este acto ritual, los huicholes lo nombran “*presentación*”; en él, sus hijos son parte del ritual religioso que los “*hace huichol*” desde el primer año de vida del niño lo presentan en las ceremonias en el desierto del altiplano.

En el caso de Clara, ella esperaba en el camino a su familia cuando ésta viene en peregrinación desde la sierra de Jalisco (su lugar de origen) para acudir a la ceremonia de *presentación* de su hijo en el cerro Quemado, así nos lo cuenta:

Pues cuando era niño lo presente 5 ceremonias, tiene que ir a 5 ceremonias, cuando tenga un año, dos años tres años hasta cinco años y así lo llevé y todo el día tiene que maraquear la maraca -¿el niño?- el niño y luego el chamán tiene que estar cantando todo el niño y toda la noche y yo debo estar ahí prendiendo la vela y cuidando a mi hijo y hasta el otro día puede ir a donde quiera. (DCLe).

Estas costumbres y prácticas, por supuesto, confieren a los residentes huicholes una identidad propia, a través de estos actos rituales. Es a través de sus propias prácticas sociales y culturales que se interiorizan los roles sociales. Dice Giménez (2009:12) “la identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente autoreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante

la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo”.

La *presentación* de los niños huicholes residentes en las ceremonias, en el desierto del altiplano, se conjuga con la memoria colectiva del grupo. Igual que el niño, también su madre hubo de ser *presentada*; en su caso *la ceremonia* se llevó a cabo en su casa materna, su lugar de origen; con esta ceremonia, cada miembro de la comunidad se vuelve parte del grupo huichol, aun cuando viva en un pueblo con costumbres diferentes. Los *atributos de pertenencia social* (13) son elemento central de la identidad, es lo que hace a cada individuo pertenecer al grupo y, de este modo, los grupos permanecen, dice Giménez. El informante huichol nos lo confirma cuando dice:

Pues es que no estamos allá -señala la sierra- no le enseño. Solamente si a él le gusta, pero ya desde nacimiento ya está él bautizado por huichol, aun cuando él diga que no,.... Y pues dicen que si ya estas bautizado, que es un hilo, así como si fuera un árbol, la raíz viene desde ahí, la familia, la familia de mi mamá con nosotros, y la de mi tío también, es la misma raíz, y así como que va dando frutos, así como cuando siembras una calabaza por ejemplo dicen, va floreciendo y va dando frutos, así va caminando todo, de la raíz viene todo (DCLe).

El territorio es, entonces, pensado como una combinación del lugar donde se lleva a cabo los ritos ceremoniales correspondientes a las creencias religiosas y los elementos simbólicos significativos de identidad de los huicholes. Así lo relata otro informante huichol:

Ahorita lo que hago, que no estoy cerca de donde yo nací y como aquí es lo más fuerte, que es el desierto, lo más fuertísimo para nosotros, como yo vivo cerca pues, siempre que cada que se me antoja ir, siempre me llevo una veladora me llevo algo así. (EHXII).

Este acto de ir al cerro Quemado o las cercanías de Real de Catorce a *hacer ceremonia* como es costumbre en los huicholes, a solicitar bienaventuranza o salud, va a jugar un papel muy importante en la afirmación y sostenimiento del sentido de pertenencia al municipio por estar ubicado en una región considerada sagrada para los huicholes.

Luis Villoro (1999) en su libro, *Estado plural, pluralidad de las culturas*, presupone que existe una conciencia de la propia singularidad, ya de manera individual, como personas, ya como pueblo. Por ello la identidad está en relación a la representación que tiene el sujeto de sí mismo, como lo manifiesta un joven huichol: “Yo soy huichol, siempre voy a ser huichol donde esté” (EHIV) así, la identidad huichola va integrada al sentido de pertenencia con el que se identifica como uno de los suyos.

III.3.1.1. El sombrero de plumas.

La señora Rosa, renta un cuarto en el barrio de las tuzas, a pesar de ser propietaria del terreno que colinda con el de Clara, su terreno no tiene una cueva que le permita vivir en él mientras construye su casa.

Me recibió una tarde de miércoles en su casa, por no haber turistas en el pueblo reinaba una tranquilidad que el bullicio de sus hijos rompía el silencio característico de los pueblos. Su casa, a pesar de que consta de un solo cuarto donde están la recámara y la cocina juntas, tiene el confort que le dan las risas y juegos de sus hijos. Ella se encontraba tejiendo artesanía por ‘encargo’ según me explico es: ‘me dan la chaquira y cada pulsera que tejo me la pagan a 60 pesos’; esto le ayuda a sobrevivir cuando no hay turismo; pues

ella se dedica generalmente a la música más que a la venta de artesanía, dice le va mejor como músico ofreciendo canciones en lengua wixárika a los turistas.

Aquí es un lugar turístico y aparte yo sabía trabajar esto, voy a trabajar en esto, porque allá en la sierra no puedes trabajar, solo en el campo puedes trabajar (...) pues yo, ahorita el violín que toco pues aquí yo sola me enseñe, como ya le entendía más o menos a la música, lo escuchaba poquito. (EHXII).

Al ver su ropa mestiza que porta al recibirme, me llama la atención pues a diferencia de las otras residentes huicholas que sólo usan ropa wixárika, le pregunto si tiene algún vestido que la distinga cuando ejerce su trabajo de músico tocando su violín, y alude que tiene uno en especial junto a su sombrero, pues le ayuda a conseguir más fácil cliente para ofrecer sus canciones, y lo cuenta de esta manera:

Yo esto lo usé cuando trabajé por primera vez en la música. Cuando te vistes así, que una foto me piden, casi andas de modelo nada más en la calle, esas cosas a mí no me gustan, siempre los fines de semana que trabajo me preguntan si se pueden tomar una foto conmigo, para que no me digan algo así, yo por eso me visto de esta manera. Si me encuentro un turista ya no me dice si se puede tomar una foto, yo por ese tipo de cosas, por eso me visto así (EHXII).



Ilustración 10. Trabajando en la calle Lanzagorta de Real de Catorce.

Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

El atavío de la vestimenta, en este caso de la vendedora de canciones cantadas en huichol; no es de gala, como lo especifica ella: “Es ropa normal, así, es normal, no es de gala bordada, lo bordado es de gala, esta es ropa normal” (EHXII). al decir ‘normal’ se refiere a la ropa de uso diario; el sombrero es lo que la hace verse diferente, como lo comenta ella misma:

Es para hombre y mujer. Hay otro sombrero especial que es para los jicareros, estos traen plumas arriba, son especiales para ellos nada más (...) Ya no los puedes usar tú, pero éste es normal para nosotros. (EHXII).

Me muestra su traje de gala para trabajar y me dice que sus niños se visten de las dos formas, la étnica y la mestiza, esto porque ella es quien les cose la ropa “y crecen muy rápido”, no siempre tiene el dinero para comprar tela para cocer los vestidos, o pantalones en el caso de sus hijos varones.

Ahorita la ropa ya no les queda, tengo que hacer otros vestidos porque ya.- ¿tú les coses la vestimenta a mano?- Pues a mano. Porque con máquina de coser ¿Cómo? Si a veces ni luz tenemos, además ¿con que compro una maquina? (EHXII).

Observo los juguetes de los niños y veo las muñecas que en una visita anterior a casa de Rosa, las niñas me presumían; sus muñecas tipo *Barbie* y lo redacto en mi diario de campo de esta forma:

Ellas –las niñas- me enseñan sus cuadernos. y las muñecas que en visitas anteriores les he regalado, pero ahora en lugar de estar vestidas con sus vestidos originales, las muñecas tienen faldas huicholas como las de ellas, les pregunto quién cose la ropa de las muñecas y dicen que su mamá les ha hecho los vestidos a sus muñecas para que se parezcan a ellas, así que una Barbie rubia, vestida con falda larga y esponjada tipo huichola es rara a simple vista; no trae blusa porque su mamá no ha terminado de coserla, el pecho desnudo de la muñeca no parece alterarlas, les preguntó que si su mamá sabe coser y en donde cose y me dicen: -Si, nos hace nuestros faldas y blusas con hilo y aguja, ella solita, su mamá le enseñó como ella nos enseña a nosotras. (DCsa).

Esta práctica de la madre por semejar la vestimenta de las muñecas, de origen no huichol sino occidental, como la que usan sus hijas es una forma que podría interpretarse como una forma de ir fomentando en sus hijas, a través del juego infantil, su cosmovisión, pues la vestimenta huichol se caracteriza porque a través de sus bordados cuenta sus

mitos, reforzando su cosmovisión en las niñas. Esto lo explica Gramsci cuando habla de una dialéctica que surge entre el grupo dominante y el subordinado, pretendiendo el subordinado a través de la repetición de sus prácticas una distinción entre ambos en la lucha por la hegemonía política entre uno y otro.

Tampoco la unidad de la teoría y la práctica es un dato de hecho mecánico, sino un devenir histórico que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de “distinción”, de “desapego”, de independencia apenas instintiva, y progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria (1986:253).

Podría decirse que el uso de la vestimenta típica entre la comunidad huichola, es una forma de resistencia y de portar sus propias creencias como *masa crítica activa* (Gramsci: 253) de su propia comunidad étnica aun cuando no tenga una propia conciencia de este actuar, que sin embargo, dice Gramsci, es un conocer el mundo en cuanto lo transforma.

Por lo general, las mujeres y niñas además de sus faldas y blusas cortas usan pañoleta para cubrirse la cabeza, como se muestra en la siguiente figura de niñas residentes:



Ilustración 11. Niñas huicholas con sus vestimentas típicas. Real de Catorce. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

El uso de la pañoleta por parte de las mujeres adultas tiene un significado cultural, así lo expresaba Clara en otra ocasión:

Es para recibir la jícara –intrigada le pregunto sobre otros días que la he visto usarla- ¡Ha! es para cubrirte del sol, para que te proteja, no se para que usan todo eso pero yo uso todo, pero bueno si traes paliacate es como si tu creyeras en tu religión algo así – me dice un tanto reservada- (DCLe).

También lo pude observar el uso de la pañoleta en las niñas, en un diario de campo, que me tocó visitarlas en la escuela, que no es intercultural, como lo describo a continuación:

Espero pacientemente a que los chiquillos se dispersen y la veo salir, silenciosa y sin correr tras las filas de los vendedores; Con el clásico uniforme escolar pero aun así la distingo entre todas las niñas, por traer una pañoleta amarrada a su pequeña cabeza adornada con sus aretes huicholes, colgando de sus pequeñas orejas. (DCsa).

La vestimenta, podría decirse que es otra forma de resistencia más a la vista del dominante, en cuanto a que es la ropa del uso común que los distingue incluso de otras etnias en la república; pero en el caso de Real de Catorce, es justo esta vestimenta colorida y bordada lo que atrae la atención de turistas.



Ilustración 12. Turista posando con niño huichol. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas

Como se aprecia en esta figura, el traje del niño huichol esta bordado, a diferencia de la vestimenta femenina que no usa el bordado en sus vestidos, sólo cuando son vestidos de gala o de fiestas.

Mi hermana en su graduación de maestra usó un vestido muy bonito bordado que ella y mi mamá bordaron, tardaron casi ocho meses en bordarlo, es un trabajo muy duro, a mí no me gusta mucho bordar, me gusta más la artesanía. (DCLe).

En la vestimenta representan su cosmovisión a través de los bordados, como lo explica Lumholtz “todos los diseños que utilizan los huicholes emanan del mundo animal y vegetal, de objetos que son valiosos para la economía doméstica y la vida religiosa de la tribu y de los fenómenos naturales” (p.325).

La vestimenta de los huicholes varía conforme la ocasión o la región de que proceden, según me platicaba una residente huichola en una ocasión en que veíamos juntas las figuras en el libro de Lumholtz *El arte decorativo de los huicholes*, explicándome los cambios del tipo de vestimenta que usan como etnia.

Pues antes era bordado ahora ya es de colores, o antes nomás se vestían de blanco de pura manta aunque no estuviera bordado- ¿pero si hay vestidos bordados? Le pregunto- no, pero algunos si tienen bordados, vestidos bordados para graduaciones así, ante las mujeres bordaban, tejían así – me muestra la figura 294 de la página 330 de una mujer sentada en el piso con el telar tejiendo una faja. Le preguntó si ella usa faja- No, eso es para los hombres, es como el que trae el morral – y me señala la lámina 1 de la página 300 de un huichol- eso es para los hombres y traen su morral tambien. Asi igual, nosotras tambien traemos morral, la faja solo es para ellos. (DCLe).

La oportunidad de ver juntas el libro de Lumholtz recrea las diferencias que la mujer huichola refiere al ver las figuras señaladas donde se muestran las prendas típicas de los huicholes especificando las diferencias entre una y otra, a lo que al preguntarle a la mujer si cada zona huichola tiene su propia vestimenta o si ella acostumbra a usarla siempre en el pueblo me aclara:

¿Cuándo llegaste aquí no la usaste? – le pregunto sobre su ropa típica- No, - ¿te sientes diferente?- no, bueno allá la gente (la de la sierra-su hogar) si te critica, como que ya te crees de aquí, unos si te dicen en algunas partes, pero allá donde vive mi hermana no dicen eso, pero donde fui a la escuela allá si te critican, que si yo me pongo botas (y me señala sus botas nuevas para el frío, ya que siempre a pesar del frío en Real usaba huaraches) que por qué te pones botas, y así, así te nombran y así son muy feos, - se queda en silencio y retoma la plática sobre los bordados que mira en el libro de Lumholtz - Allá donde vivo, donde está mi hermana se visten del color que sea, que tengan frutas o flores; pero otra parte donde iba a a la escuela ahí nomás se usa, verde, azul, negro los hombres usan eso, pero donde está mi hermana los hombres usan floreados y por eso se distinguen y saben de dónde eres. (DCLe).

Los colores y el bordado van a diferir en cada grupo social huichol, dependiendo del pueblo de donde son originarios, Clara al ser originaria de San Sebastián tiene una forma diferente en uso de colores de Rosa que es originaria del municipio de Bolaños.

III.3.2.1. Influencias del vestido wixárika en Real de Catorce.

Para los mestizos de Real de Catorce, la vestimenta también implica diferencias, según el grupo cultural al que pertenecen algunos, o según si hay una festividad; también el uso de la ropa para la ocasión es alusiva a las costumbres del pueblo, como nos lo

explica una mujer de la tercera edad que fue candidata a reina de las mujeres de la tercera edad, representando a Real de Catorce y se le confeccionó un vestido para el concurso estatal, ella lo conserva, pues se le donó después de la celebración, muestra como el bordado del vestido representa las características más representativas del pueblo, entre ellas el peyote, como se muestra en la figura siguiente:



Ilustración 13. Vestido bordado para ceremonia de coronación con símbolos representativos de Real de Catorce. En este caso se visualiza el peyote. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

En el caso de este vestido de fiesta, usado para la coronación de la Reyna de belleza de la tercera edad a nivel estatal, se le bordó los lugares o símbolos que representan al pueblo de Real de Catorce, como se aprecia en la falda el bordado representado de la iglesia que alberga a san Francisco de asís, también se borda el peyote en las mangas, tomando en este caso los mestizos la representación del peyote usado por

los huicholes que no son originarios del lugar, como una forma de reconocerles su paso ancestral por el pueblo.

En las fiestas cívicas o religiosas no se ha visto un caso similar al expuesto del vestido bordado con el peyote en la manga, no quiere decir esto que no se vistan en ocasiones especiales con vestido representativos, como lo muestra la siguiente fotografía:



Ilustración 14. Niña catorceña vestida de Adelita con bebé en rebozo. Fiestas de la Guadalupeana.

Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

En esta fotografía, se muestra una costumbre catorceña de disfrazar a los niños de *adelitas* o revolucionarios en los festejos del día 12 de diciembre día de la Virgen de Guadalupe propias de las liturgias católicas. Aun cuando el rebozo se asocia a la época revolucionaria, es de uso común entre las mujeres residentes, incluso es también de uso

terapéutico, como lo narran Saucedo y Cervantes (2015) cuando refieren a las antiguas practicas curativas:

Sarita platicó de cuando estuvo en trabajo de parto, la partera le decía: “ya le estamos haciendo la llamada y no llega”. Entonces, ella se ponía de pie por instrucciones de la partera de ella “de pie la mujer para que naciera la criatura y me raboseaban” (pegar ligeramente con el rebozo). (p.105.

Estas prácticas de antaño, ya no se usan, pero el rebozo sigue siendo parte de la vestimenta en general.

En el caso de los *mexicanos* y los extranjeros, tienen una vestimenta similar, estilo hippie, como se muestra con el extranjero de la siguiente figura:



Ilustración 15. Extranjero llegando del desierto. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Sin embargo, la vestimenta huichol se destaca, de las demás formas debido al colorido de sus bordados y el uso de su morral en ambos géneros. Como se muestra en un tendero de ropa huichol secándose al aire libre.



Ilustración 16. Tendero de ropa huichol secándose al aire libre. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Todas las familias residentes huicholas usan su vestimenta típica, a excepción de Rosa, que por lo general tiende a vestirse típicamente sólo cuando toca por las calles. El tener en sus bordados una representación mítica les permite desde el uso de la vestimenta típica, un apego al pueblo, tanto que lo consideran parte de la tierra sagrada.

III.4. Vida cotidiana multicultural en Real de Catorce. Huicholes antes y después.

En este apartado describo las formas de vida de los residentes mestizos que algunos practican todavía, tal como se llevaban a cabo desde el primer auge del pueblo

en siglo XVIII. Perpetuando una cosmovisión de antaño, así como la visión que tienen los catorceños del hecho de tener en la actualidad por vecinos a los residentes huicholes

La historia de la fundación del pueblo, habla de la opulencia minera que generó el descubrimiento de la mina *La Descubridora* y cómo esta bonanza atrae mineros extranjeros y mexicanos a forjar y fundar un pueblo que pareciera que estaba en la cima de la nada; y sin embargo, en esa época ya se sabía del paso de las etnias indígenas nómadas que circulaban en su peregrinaje por el altiplano. Así lo describe Jorge A. González (s/n p.86) sobre la guerra del Mixtón entre indígenas y españoles por el territorio. Siendo los huicholes perdedores, se les destina a ocupar la sierra del Nayar, pero no se les pudo detener su peregrinar por Wirikuta.

Aun cuando en los libros de historia sobre el municipio se les relega a un apartado breve dando más importancia a las familias extranjeras que hicieron fortuna con el metal extraído y que ya no radican en el pueblo, dejando sus grandes y opulentas residencias abandonadas. Aún a la fecha, como en aquél entonces, el pueblo sigue albergando diferentes culturas; así tenemos a extranjeros, catorceños, huicholes y migrantes de otros estados de la república identificados por los pobladores del real como *mexicanos*.

Los mestizos, en particular, los catorceños, mantienen vigentes algunas tradiciones y formas de vida practicadas en la fundación del pueblo.

III.4.1. En una pelea de gallos.

El tiempo parece detenido en el México antiguo, al observar a sus gentes en la vendimia o los chiquillos asomando sus cabecitas por la ventana de mi coche, ofreciendo hospedaje “ya sabe dónde se va quedar amiga” ansiosos por ganarse una buena propina; mientras, la vendedora de quesos de chiva, traídos de Los Alamitos de los Diez, los ofrece con el hambre y el cansancio en sus ojos.



Ilustración 17. Vendedora de quesos traídos de los Alamitos de los Diez. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Estas señoras, que vienen a pie desde su rancho, a unos 6 kilómetros de distancia, me recuerdan a una viejecita a quien en un viaje anterior, hace años anteriores le compré un queso mientras esperaba en la casa del curandero del pueblo el pase a una consulta, en la primera hora del día. Parada en la terraza del patio de la casa del curandero, le veía

subir su pesada tina de quesos y pan por la callecillas empinadas del Real, a continuación relato la vivencia:

Mirando hacia la sierra, arriba del túnel, parada desde lo alto se veían las calles abiertas a la mañana clara, a las 7:30 am, sólo me quedaba esperar que me dieran el paso, pero mi mirada le vio subir la pendiente empedrada, daba dos pasos para luego detenerse. Llevaba cargando una tina de unos 16 kg. Ella, daba otros tres pasos y se detenía mientras se acomodaba la pañoleta de vuelta, entre las callecillas solitarias se perdía su figura larga y oscura, la mujer traía puesta ropa oscura sin dibujos ni letras, lo que permitía su reflejo en la blancura de las piedras, no sé si porque se quedó anclada en los años 50's o porque así les favorecen sus caminatas ancestrales bajo el sol ardiente.

Mi mirada empezó a darle forma y creí reconocerla, supe que era ella, Doña Mary, la anciana vendedora de quesos que viene de Los Alamitos de los Diez a unos 6 kms. de distancia rumbo a Dolores Trompeta; Ella viene a Real, junto a otras señoras, para vender el queso y el pan que ellas preparan; salen a las 4:00 am, sábados y domingos, a pie cargando sus tinas, en espera de un raid, si eso no ocurre, llegan y cruzan el túnel a pie, según me platicaba una de ellas (DCAb). Identifiqué a doña Mary porque es la más alta y delgada de ellas y con tantas arrugas como piel en sus manos y rostro, además, por ser la más vieja. (DCASM16).

Estas vivencias, recogidas en mi diario de campo, muestran como, el pueblo sigue practicando las costumbres de antaño, tales como esa afluencia de gentes de los pueblos aledaños a Real de Catorce para vender sus productos durante las fiestas o acontecimientos importantes. Así lo narra, también, Montejano a propósito de la celebración del “feliz parto de la Reyna Nuestra Señora” (p.109) en 1792. Debido a los festejos del pueblo por tal acontecimiento y “gracias a las bonanzas de las minas y a la afluencia de gente llegadas de fuera, se habían formado otras poblaciones y puestos” (p.109). Hasta el día de hoy y retomando esas costumbres del siglo XVIII se ofrecen servicios tan antiguos como vendimias de embutidos caseros, así como servicios industrializados a la vez.

Ese primer auge, del descubrimiento y fundación de Real de Catorce, durante el periodo virreinal, caracterizado por la llegada de españoles, franceses y genoveses entre otras naciones europeas, fue el de mayor algarabía pues incluía fiestas conmemorativas solemnes, corridas de toros, fiestas en homenaje al monarca Carlos III, peleas de gallos, etc. En la actualidad, solo las peleas de gallos persisten, como lo menciona una de las informantes al relatar cómo conoció a su ahora marido:

Fue en una pelea de gallos, en el palenque celebradas en la semana santa, son las tradicionales peleas de gallos, entonces yo voy con mi familia desde que estaba pequeña -¿Es una costumbre de tu familia?- Si, de cada domingo de resurrección vamos al palenque a los gallos. Tengo un tío que siempre ha venido aquí, él tiene muy buenos gallos, y ahí fue donde conocí a mi marido. (EMMeII).

Las tradicionales peleas de gallos son las que rememoran los días de apogeo y opulencia colonial del Real de Catorce, cuya fama, por sus ricas minas, alcanzó hasta el otro lado del atlántico.

Otro punto medular en la memoria colectiva de los residentes mestizos, es el túnel Ogarrío. Los fantasmas que dicen los lugareños lo habitan, se cree están entre los tiros de la mina. Tal es el caso, según cuentan las mujeres de la tercera edad, sobre un mal hombre que en los años 40's del siglo XX tenía la costumbre de golpear a su mujer cada tarde que llegaba de la mina, hasta que una vecina de la casa de al lado, cansada de escuchar los golpes y llantos de su vecina, le dijo a su esposo que iba a salir para hacer ruido y así despistar al golpeador y “quitárselo por tanto golpe que le daba” (DCAb8), el marido le advirtió que no se metiera en problemas con los vecinos, pero ella resuelta a ayudar a su vecina, salió a la banqueta a “tirar la bacinica para hacer ruido y que el hombre dejará de golpear a su mujer” pero cuentan que el hombre salió enojado y la acuchilló sin decir

palabra, quedando muerta en la entrada de su casa, “yo la vi tirada, yo tenía como 6 o 7 años, estábamos chiquillas y todos nos arremolinamos junto al cuerpo que le salía mucha sangre, quedo ella como queriendo entrar a su casa, tirada a media puerta”(DCAb8). Un suceso que persiste en la memoria colectiva de los catorceños, aludiendo que el ánima del asesino se quedó atrapado en el túnel.

El maldito se escondió en los tiros del túnel por muchas semanas, dicen que en las noches salía para ir a su casa a que su mujer le diera de comer, hasta que se pudo fugar a Tamaulipas oiga, al paso de los años quiso regresar pero del mismo camión de esos de carga que le hizo el favor para traerlo de raid, ya para atravesar el túnel, se cayó bajo sus ruedas y el mismito camión lo atropelló y ahí murió el sinvergüenza, era un hombre de entrañas negras, malo muy malo, no si Dios no olvida, lo castigó y ahí quedó tirado, ahí en el túnel han pasado muchas cosas, no se crea usted (DCAb8).

Tambien los peregrinos católicos lo cruzan a pie como parte de su sacrificio a San Panchito (Así le nombran a San Francisco de asís los fieles catorceños), como lo relata un creyente católico con quien coincidí en el cruce del túnel en carreta tirada por dos caballos, para salir de Real de Catorce, en el año 2013. Acompañada por una compañera en el trabajo de campo, levantando el diario de campo hicimos interacción con este joven que nos platicó su paso por Real:

Nosotras caminamos sin tratar de buscar lugar en la fila, cuando un señor dice, “aquí caben dos personas”, nos ve, y nos sube apuradamente las maletas, nosotras no podemos dejar de estar felices porque es la primera de 20 carretas en ¡fila!, nos subimos y partió la carreta tirada por dos caballos a atravesar los casi dos kilómetros de trayecto por el aglomerado túnel por gente a pie y carretas que lo cruzaban en el momento. En el camino platicamos con un joven de unos 22 años aproximadamente, que iba sentado enfrente de nosotras y ante la pregunta del porqué mucha gente entra a pie por el túnel y no en carretas, el joven dijo, que eran “mandas”, le preguntamos que si él lo había hecho y dijo que si, le preguntamos desde donde camina, y contesto que desde Matehuala, nos sorprendimos, dijo que

eran 5 horas viajando a pie, por lo que salían muy temprano de su casa para llegar en la mañana a Real (DCSFd82).

Es el túnel Ogarrío que preserva no sólo las costumbres de antaño sino la bonanza de un tiempo perdido, pero también un testigo silencioso del paso de peregrinos, mestizos y huicholes.

Para los catorceños, la iglesia y sus sacerdotes juegan el importante papel de mantener las buenas costumbres de la población, se siguen las liturgias doctrinales tal cual desde los tiempos memorables, como el festejo a los santos: San Judas Tadeo y San Francisco de asís; así como las vírgenes de la Purísima y Guadalupe, en esta última el día 12 de diciembre se acompaña a la virgen en una peregrinación por la calle principal desde la iglesia de la Purísima hasta la iglesia de Guadalupe ubicada dentro del panteón de Guadalupe, y se ha visto a los huicholes participar en esta peregrinación pero no comulgar como los demás asistentes al final de la misa, como se muestra en la siguiente imagen:



Ilustración 18. Residente huichola participando en procesión a la Guadalupeana. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas

Como se muestra en la fotografía, la residente huichola es partícipe de los eventos religiosos, como parte del pueblo en que reside, pero no se sabe si así fue desde antes o es en la actualidad que reside. Sin embargo para los mestizos, es parte de su vida cotidiana, por ello, algunos sacerdotes han quedado en la memoria colectiva de los pobladores, como el padre Albino Enríquez, párroco de la Parroquia de la Purísima Concepción, quien la restauró después de los vandalismos revolucionarios, con las limosnas de los peregrinos que no dejaban de visitar a San Francisco de Asís:

Yo si fui pedida, mi prometido fue a casa de mis papás, me casé de blanco, a mí me casó el Padre Albino, todavía me tocó su tiempo, él corrió las amonestaciones meses antes, y se hizo todo como debe ser, como pocas tuvimos suerte, pues a la mayoría se las robaban (DCAb9).

Los adultos mayores que relatan estas costumbres y formas de vida son los hijos e hijas nacidos entre los años treinta y cuarenta del siglo pasado; son los adultos mayores entre los 75 y 95 años de edad. Tuvimos la oportunidad, en el marco del trabajo de campo, de impartir un taller a estas personas con el objetivo de rescatar la memoria del pueblo, y de conocer un Real de Catorce no muy alejado de las costumbres actuales.

A través de ellos puede recogerse, de viva voz, narrativas del paso de los huicholes por Real de Catorce, y de cómo los indígenas eran vistos por la población, Así lo relatan algunas señoras:

¿Los huicholes venían a las fiestas de San Francisco? – les pregunto y al instante se oye una algarabía de protestas negativas, entre todas las señoras, como no percibo bien lo que dicen al unísono, les pido por favor que una de ellas me responda, sabiendo que es el sentir de todas. Dejan que hable la que parece ser la líder y no por edad sino porque vienen de una clase social económica más alta que las demás, esto lo compruebo cuando en otro momento me dice: “las que éramos señoritas de buena familia no salíamos a la calle a comprar atole que se vendía en la plaza, para eso estaban las sirvientas que nos lo traían en las tardes, no era bien visto que una señorita decente saliera a la calle a comprar atole como lo hacían todos”. Así que es ella quien responde con voz clara a sus 80 años de edad, y dice con voz fuerte: “No, antes no venían, a mí me llama la atención porque los huicholes no salen de aquí, de con nosotros, en aquellos tiempos ni nos visitaban, ahora están aquí encimados, y antes no, ¿te acuerdas que ni venían los indios? – y se dirige a otra de las líderes esperando su apoyo. La otra meneaba la cabeza afirmando y viéndome a mí directamente- vienen a llevarse el peyote nada más...., vienen a molestarnos nada más, a estar aquí encima... - agarra aire y el bullicio de las palabras de apoyo de la otras señoras oculta sus resuellos de coraje al terminar de hablar. (DCAb93).

A Las generaciones actuales, nietos e hijos de los adultos mayores, al parecer convivir con los huicholes les proporciona otra perspectiva sobre estas interacciones; ellos no los ven como intrusos, como lo relata una informante:

No, no vivían huicholes. Sólo me acuerdo que cuando tenía 13 años una huichol se casó con Mateo, pero ya que vivieran los huicholes aquí, no. Los huicholes tienen poquito viviendo aquí (ECI9).

Le preguntó cómo es su relación con los huicholes residentes y me contesta: “bien, incluso las niñas vienen a saludarme a cada rato o vienen a las festividades infantiles” (EC19). De esta forma, aunque haya discrepancias entre los adultos mayores y los jóvenes adultos en su percepción de los huicholes; todos están conscientes de la presencia de ellos en el pueblo, y de lo que le han aportado, tanto que a pesar de estas diferencias, para representar al pueblo se incluye su cosmovisión, como se muestra en el siguiente calendario de uno de los comercios principales:



Ilustración 19. Almanaque dedicado a San Francisco de asís.

Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Como se observa en la figura, el faldón de la túnica de San Francisco de asís, tiene estampado al parecer un árbol de la vida con simbolismos religiosos huicholes; la imagen tanto del santo como del símbolo huichol son fuertes para ambos grupos catorceños y se hace patente en la representación religiosa.

La fuerza de la cosmovisión de los huicholes en el imaginario de los mestizos, tanto como la devoción a San Francisco, han sido factores para preservar el pueblo ante el despoblamiento que ha sufrido; ambos factores han sido elementos que reavivaron a Real de Catorce y que son parte de este sincretismo religioso que se manifiesta en la vida cotidiana, como se muestra en la siguiente imagen:



Ilustración 20. Venado huichol representando un *nacimiento navideño* en Real de Catorce.
Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Otro factor que han mantenido una afluencia de visitantes a finales de los años 70's del siglo veinte se agregó a estos dos factores, la presencia de artesanos urbanos dedicados

al comercio de objetos decorativos de contenido estilo hippie, al igual que restaurantes y hoteles sofisticados.



Ilustración 21. Extranjero atendiendo su café-restaurant. Real de Catorce.

Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Como se aprecia en la fotografía, el uso de los símbolos huicholes, como el *ojo de dios* decorativo en el estante del Café es el uso regular en la decoración de hoteles y restaurantes, así como de días festivos mencionados. Con ello, Real adquirió un misticismo que combina: la grandeza de su pasado minero, la presencia de residentes huicholes y el glamour de las artesanías y la gastronomía cosmopolita.

Últimamente ya llegaron los hoteles, pero antes no había nada, nosotros éramos los fantasmas, la neta. Nos comíamos los peyotes aquí afuerita, es que no había nadie (EMH1810VI).

Estos mismos *artesanos urbanos*, lo no extranjeros son nombrados como los *mexicanos*, se adentran también en el desierto en busca del peyote con fines espirituales o lúdicos y muchos de ellos tienen ya en Real de Catorce su residencia permanente.

Algunos de estos *artesanos urbanos*, deciden radicar en el pueblo, y no sólo hacerse presentes para vender sus artesanías en los días santos como venían haciendo; como lo relata unos artesanos:

Éramos una banda que veníamos a vender artesanías hechas por nosotros, allá por los años 90's tratando de recoger la espiritualidad que nos daba la naturaleza para los materiales con que elaborábamos nuestra mercancía, y aquí la encontramos (EE09Me).

Yo vine la primera vez aquí en el '98, vine por unos días de viaje. Vine a lo que venimos todos, a comer peyote, y después vine muchas veces más, cada vez que podía venir para acá (EE10).

Se sabe de algunos que llegaron al pueblo en los años 70's, y otros en los años 80's, uno de sus intereses era, también, bajar al desierto, y conseguir el peyote. “Cuando yo vine en el '92, '93, lo fuerte eran los artesanos. Y eran de todas las nacionalidades, todos sus productos eran de material natural”. (EMVI1318) recuerda un residente cuyas primeras visitas fueron a finales de los años ochenta:

No había nada, aquí solo algunas gentes vivían, yo vine a comer peyote. Y era lo que hacíamos, y conocernos. El peyote siempre ha sido en lo plano, el lugar para encontrarlo, pero el lugar era aquí. La referencia era Real de Catorce. Aquí vinimos y aquí nos conocimos. Yo llegué solo (...) yo ya conocía la mota, un amigo me habló del lugar, un compañero que ya tenía años viniendo a Real “no, que te voy a llevar a un lugar, acá” – imita la voz del amigo extranjero que lo invito a Real por primera vez- (...) un chavo me enseñó aquí la artesanía, ese chavo se fue a vivir a Dinamarca, me enseñó y así empecé (EGMHVI).

Al igual que los huicholes, los artesanos urbanos (*mexicanos* y extranjeros) decidieron quedarse a vivir en el pueblo.

La mera estancia y vivencia diaria de los huicholes en Real de Catorce no sería suficiente para concebir la pertenencia al municipio y sus cercanías; sino que sus prácticas religiosas ancestrales es lo que al parecer les hace sentirse bien siendo parte de la comunidad catorcense. Ésta expresión de sus tradiciones cosmogónicas representativas, teniendo como centro ceremonial un lugar tan cercano a Real de Catorce, refuerza estas nuevas formas de apropiación de un territorio que (González s/a) dice que, a partir de la referencias a los huicholes como un pueblo semi-nómada ya desde los tiempos prehispánicos, es posible que los ancestros de los huicholes residentes del pueblo de Real de Catorce ya hayan estado en el territorio catorcense. Esto aparece bien documentado no sólo en los textos que hablan de los peregrinajes de los huicholes a Wirikuta; sino también en los que hablan de la guerra del Mixtón.

Así, cuando un informante huichol dice que sus abuelos representan a Real de Catorce como la entrada a un templo sagrado, le atribuye, entonces, el significado de ser casa de su etnia desde tiempos inmemoriales.

Estas prácticas culturales, parte de su cosmovisión, son las que diferencian al resto de la población catorcense. Por otra parte, a los lugareños originarios, los distingue su apego al pasado opulento que vivieron durante los siglos XVIII al XIX, ya sea a través de la mención del Padre Flores –un minero prominente del siglo XVIII, o de la familia de la Maza en el siglo XIX, que construye el túnel Ogarrio, recurrentes en sus pláticas y

leyendas, se transmiten de generación en generación, dice de un pueblo que tienen como identidad al minero opulento y católico.

Por supuesto, ambos grupos, difieren de dioses y prácticas religiosas. La devoción a San Francisco le da una identidad cristiana a los pobladores originarios, muy diferente a la devoción cósmica de los huicholes.

La memoria de un pasado glorioso que se reproduce todavía, en las fiestas religiosas católicas, vendimias, peleas de gallos, etc., refleja lo que Gramsci (1986) dice al respecto:

La religión, o una determinada iglesia, mantiene a su comunidad de fieles (dentro de ciertos límites de las necesidades de desarrollo histórico general) en la medida en la cual alimenta permanente y organizadamente la fe (p. 378).

La iglesia se mantiene como en su función de intelectual orgánico que mueve las masas activas que son parte de un proceso histórico. El catorceño, a través de la repetición de actos y argumentos (379) aunque sin una conciencia de su quehacer, se mantiene adherido a esa cosmovisión (372), se mantiene en una interpretación de las cosas, que subyace al sentido común como producto del devenir histórico (366). De la misma forma sucede con los huicholes residentes, reproducir sus creencias cósmicas, los conserva apegados a su propia ideología, siendo una cultura subalterna en el lugar de residencia.

CAPÍTULO IV. EL *HACER CEREMONIA*. FIESTAS CÓSMICAS COMO PERVIVENCIA CULTURAL.

En este capítulo presento el modismo: *hacer ceremonia*, revelado durante el trabajo de campo tal como lo conciben los residentes huicholes. Es una forma de referirse al llevar a cabo rituales que representan su cosmovisión adaptándolos al contexto en las cercanías de Real de Catorce, esto les permite emular sus creencias y prácticas religiosas reforzando su ideología, en cuanto visión del mundo.

Este análisis permite acuñar este concepto construido en la acción de realizar un tipo determinado de ceremonias de su parte. El análisis lo fundamento en la transcripción y el análisis teórico de dos etnografías del *hacer ceremonia* en las cuales estuve como observador-participante.

Así mismo, se presentan respuestas al siguiente objetivo: Reconocer cual es la cultura autónoma de los wixáritari que permite la pervivencia cultural ante la cultura hegemónica.

IV. 1. Etnografías

En este apartado se contiene las etnografías de dos ceremonias, la primera en las cercanías de Real de Catorce, guiada por una mujer huichola residente; y la otra, en un hotel del pueblo guiada por el curandero principal del pueblo, iniciado bajo las creencias de sanación y formación espiritual por un mara'akame huichol.

IV.1.1. El siseo huichol...

-Pon aquí lo que quieras pedirle amiga- me señala su pañoleta que ha puesto sobre el pasto, al momento de poner sus collares de chaquira y un lápiz labial junto a su vela, encima de ella.

El frío se cuela a través de alguna hendidura por abrirse de la solapa de mi cuello alto, mientras camino por la calle Lanzagorta, la calle principal del pueblo, con ella se recorre de ida y vuelta para cualquier rumbo a Real de Catorce. Aun así con el viento helado disfruto la soledad de las calles por la hora de la mañana, cuando aún duermen los turistas, algunos comerciantes se preparan para abrir las puertas de sus comercios: tiendas de ropa, restaurantes, tienda de abarrotes y también los huicholes extienden sus mantas en las banquetas o sobre “burros” de madera, como les llaman ellos a una estructura de madera tipo mesa con patas plegables, para poner sus artesanías elaboradas por ellos mismos. Son ellos los primeros comerciantes que se ven en la calle un poco desierta.

Mis ojos distraídos miran la cruz del cerro, cuando escucho el saludo característico que me dan los comerciantes huicholes: “hola amiga como te va”, dejo la maravillosa vista y me acerco a mi amiga huichola, le saludo ofreciéndole un trago del café humeante de la taza que traigo en mi mano derecha, se sonríe y dice que ya tomó muy temprano.



Ilustración 22. Huicholes montando sus puestos en la calle Lanzagorta de Real de Catorce.

Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

En un abrir y cerrar de ojos la mañana empieza a abrirse al sol y calentar el ambiente, y como si estuvieran esperando los rayos más brillantes del sol, la gente sale de los hoteles o de sus casas, pero por ser diciembre no hay tanto turismo como los días de Semana Santa, así que mi amiga viendo la semidesierta calle, dice “va a estar muy flojo para vender, pero espero al menos sacar unos \$100.00 para comer por hoy” y se ríe.

La plática casual entre ambas mientras ella arregla sus collares, pulseras y demás objetos de bisutería artesanal que vende, comento que me voy en unos días más a Monterrey, me recomienda ir a caminar al Quemado o al desierto antes de irme, dice que ella cada vez que puede procura ir a caminar al desierto para pedir por buenas ventas y

salud. Entre los comentarios surge la idea de ir juntas y propone “podemos *hacer ceremonia* para pedir que nos vaya bien” le pregunto en voz bajita, que sí con peyote, y me dice: “sí, también amiga, si tú quieres” emocionada por la inesperada invitación acordamos ir en dos días más que ya no haya turismo. Nos despedimos con un acuerdo de pasar ella por mí al hotel en el que me hospedo.

IV.1.1.1. Es que el *hi'kuli* te recibió muy bien.

El encuentro es a primera hora de la mañana, en Real de Catorce al *despuntar* el sol, como se le refiere, por la gente del pueblo, a sus primeros rayos, en los que se anuncia el amanecer. El acuerdo, un día antes cuando fui invitada para *hacer ceremonia*, en el mes de diciembre del 2015 fue hacer un ayuno de al menos 12 horas para “que el *hi'kuli* te reciba limpia y no te vaya a tratar mal” según me recomendó ella misma, y llevar una veladora nueva para mí, (cada quien llevaría su veladora), al preguntarle para qué la veladora dijo referirse al cuidado que me tendría el *hi'kuli*, hasta que se agotará su luz muchos días después del evento que fue a partir de las 7:30 a.m., hasta aproximadamente las 10:00 a.m.

Antes de emprender la caminata hacia las afueras del municipio, una acción también llamada: “bajar al desierto”, en el cuarto de hotel, la mujer huichola, llega acompañada por otra mujer huichola y cuatro niños, aproximadamente unos minutos antes de las 8:00 a.m., después de los debidos saludos nos insta a empezar a limpiar el *hi'kuli* en silencio, enseñándome a mí y a mi compañera de viaje la manera de hacerlo y guardándolo al terminar, en el morral huichol de la líder, para partir todos juntos (en total éramos ocho: cuatro mujeres adultas –dos mujeres mestizas y dos huicholas- y cuatro

niños –todos indígenas-) , el niño de más de edad, está un poco reacio a participar pero, a la orden de la madre, no opone mucha resistencia, los demás niños están entusiasmados.

La limpieza de los *hi'kuli*, consistente en quitarle las semillas con los dedos y la tierra con un enjuague de agua purificada se hace en silencio por las cuatro mujeres, las mestizas lo hacemos según vemos a la líder limpiarlo; el silencio es sobrecogedor influyendo el respeto que las mujeres huicholas dan al *hi'kuli*, pero es también el silencio de los amaneceres en este pueblo que al estar rodeado por montañas, parece que las montañas duermen al unísono de la respiración pausada de sus habitantes. Las semillas por lo general se conservan para esparcirlas en el desierto.

Emprendemos la caminata unos 15 minutos después del arribo de las mujeres y sus niños al hotel, hacia la parte oriente del pueblo, por el camino a la mina del Padre Flores, una mina abandonada que presenta algunas ruinas reconstruidas pero ahora está abandonada y en desuso, ubicada fuera del pueblo.

En el transcurso de la caminata de ida, sólo se escucha la risa de los niños al tomar un trozo de madera, una piedra, una vara; cualquier cosa con que tropiezan y les permite jugar, crear un juego entre ellos y correr alrededor de nosotras; su alegría bajo un sol radiante de las 8:00 am parece darle un color diferente a la tierra seca y fría del camino. El morral con un recipiente de agua, un encendedor, un pandero y una veladora que traigo conmigo no tiene peso alguno. Ante tantas risas e incursiones de los niños, que dan ¡cada susto!, al desviarse por los pequeños barrancos que forma la cuesta del camino, pero ellos los suben y bajan como si los hubieran recorrido toda su corta vida sin agotarse, en

cambio, conforme subimos la cuesta del camino y a pesar del viento frío, el calor del paso constante, mi cuerpo empieza a resentir el viaje.

Después de una larga caminata, llegamos al lugar indicado por la líder, buscamos un espacio plano en la cuesta y nos sentamos todos en el piso formando un círculo. La mujer líder se quita su pañoleta que trae amarrada a la usanza huichola sobre su cabeza, y la pone extendida sobre la tierra, semejando su uso como un centro ceremonial.

Sobre la pañoleta, primero pone en el centro los *hi'kuli* y un bote agua, luego nos insta a poner la vela que llevábamos enfrente de cada una; al encenderla, la líder nos pasa nuestra vela por encima de la cabeza bendiciéndonos con sus palabras huicholas; los niños ven atentos el proceso y esperan en silencio. Luego nos invita a las adultas a poner algún objeto que trajéramos y quisiéramos bendecirlo, nos dice: “Pon aquí lo que quieras pedirle amiga”. Pero antes de dejar nuestras cosas sobre la pañoleta, debemos pasarlo por encima de la vela ya encendida para ése momento; por mi parte pongo mis aretes que ella me había regalado agradeciendo la amistad y el pandero que llevo conmigo. La líder pone los collares que teje para tener buena suerte en las ventas y un lápiz labial para tener suerte en el amor, la otra mujer huichola pone también la artesanía que teje para la buena suerte en las ventas y la otra mujer mestiza pone sus aretes, un lápiz de brillo para los labios y un monedero.



Ilustración 23. Centro ceremonial para el Hi'kuli. En las cercanías de Real de Catorce.

Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Mientras las demás hacemos esto, la líder empieza a pronunciar una especie de oración en su lengua huichol, en una voz casi imperceptible, sólo hace pausas para indicarnos, en español o con señas, lo que debemos hacer. Cuando ya está puesto todo lo que debe estar en el centro ceremonial, y al término de sus oraciones, la líder nos invita a escoger a todos un *hi'kuli* que deseáramos. Por mi parte, escojo uno al azar, sin fijarme en el tamaño o el grueso, y así los empiezan a escoger cada quien en silencio; sólo el más pequeño rompe el silencio en ese instante y grita cuál quiere: “yo éste porque es el más chiquito como yo”, señalándolo con su manita sin agarrarlo y su madre le dice que si, que

así debe ser y le dá el más pequeñito de todos, en realidad es el único *hi'kuli* pequeño, los demás son de gran tamaño, el que puso en medio la mujer líder está demasiado grande y como hay suficiente para que cada quien tome uno, dice que el grande lo dividirá en gajos para compartirlo al final de comer cada quien el suyo. Así que cada uno selecciona el suyo y todos esperamos, la indicación de empezar a masticarlo como se acostumbra de gajo por gajo.

Al observar a los niños esperar indicaciones pacientemente deduzco que ellos conocen no sólo la seriedad con que se estaba llevando a cabo la ceremonia, sino que ya lo han hecho antes. En efecto así es, pues unos meses antes los niños me habían invitado a subir el cerro Quemado pero, en esa ocasión, yo, desafortunadamente, iba a llegando a Real y apenas iba a registrarme en el hotel cuando ellos ya partían con una caravana. También considero que al comprender lo que la mujer líder reza en huichol les hace seguir el ritual, las mujeres mestizas sin entender la lengua huichol nos conducimos conforme a su guía, a base de señas, esperando nos diga cada paso a seguir.

Antes de ingerir el *hi'kuli*, la mujer líder empieza a realizar un ritual con el *hi'kuli* de cada quien. Sin levantarse de su lugar e inclinándose sobre el centro ceremonial toma el *hi'kuli* de cada uno en sus manos y empieza a bendecirlo tocando las mejillas, el pecho, las piernas, a la vez que, sin cesar, se escucha su casi imperceptible rezo huichol; hace esto sucesivamente con cada uno de nosotros. Al terminar la bendición con cada uno, nos insta a comer el *hi'kuli*, gesticulando con sus manos la indicación, sin parar de rezar.

El silencio se hace más pesado y perceptible mientras todos masticamos el *hi'kuli*, incluyendo la mujer líder, continuamos sentados alrededor del centro ceremonial. Yo me

encuentro sentada enfrente del niño más pequeño que me mira fijamente mientras mastica su *hi'kuli*, sus ojos lagrimean pero no me dejan de ver, el brillo de los ojos me deslumbra pero tampoco dejo de verlo, es atrayente su mirada, no puedo descifrar su gesto hacia mí pero siento felicidad al verlo. Él, que también irradia felicidad en su mirada brillante, de vez en cuando inclina su pequeña cabecita para escupir entre sus piernas, sin dejar de masticar su peyotito. Junto a él estaba la niña más pequeña y también me mira fijamente, en ella no puedo ver algo en sus ojos, ella sólo me mira y desvía su mirada de mí sólo al escupir, yo no siento la necesidad de escupir, así que los miro a ambos sin palabras. El tiempo de masticar dura aproximadamente una hora. Son los niños quienes primero se levantan no sin antes pedir autorización de sus madres en una comunicación visual sorprendente, y ante el asentimiento de las cabezas maternas los niños se levantan y empiezan a jugar en los alrededores de nosotras que permanecemos sentada y nos abrazan al azar.

La mujer líder nos pregunta cómo nos sentimos, le contestamos que felices y fuertes, ella responde “es que el *hi'kuli* te recibió muy bien amiga, es tu amigo, lo que le pediste te lo dará” siento la necesidad de levantarme y así lo hago. Al unísono todas nos levantamos y la mujer líder nos pide recoger nuestras ofrendas y apagar la vela, ella nos ofrece del peyote grande que es para todos, pero todos decimos estar bien con lo que hemos consumido, por lo que lo deja en la pañoleta sin abrirlo guardándolo en un amarre de su pañoleta y se lo guarda en su morral, lo mismo que su vela. Nos dijo que la vela la podíamos prender cada vez que quisiéramos pero deberíamos hacerlo hasta que se consumiera; no tirarla sin haberse consumido toda, para que nos diera la protección que se le había pedido al *hi'kuli* en la ceremonia.

Cada una disfrutamos el paisaje frío y árido por nuestra cuenta un tiempo más hasta que se decide en grupo el retorno al pueblo de Real de Catorce. Empezamos a caminar de regreso a casa, y entramos a un pueblo vibrante, de gente trabajando en sus banquetas, ofreciendo en venta al turismo: piedras, café, etc. El camino de regreso dura aproximadamente una hora, después de la ceremonia, es rápido y ligero, el viento se ha apaciguado y sólo queda el frío que no abandona a Real en el mes de diciembre. (DCH10).

IV.1.2. El lobo te acecha...

“Bueno, recuerda que los lobos no viven en manada, sólo para aparearse”.

Ceremonia “huichol”, Real de Catorce.

Este *hacer ceremonia*, se traslapa a los otros grupos culturales residentes – *mexicanos* y *extranjeros*- de tal manera que incluso son precedidas por mestizos que se consideran conocedores de la cosmovisión huichola y reproducen sus creencias étnicas en ritos, emulando el *hacer ceremonia* por los huicholes en Real de Catorce.

“Amiga se hará una ceremonia en el hotel para despedir a Kukulkán, ¿cuento con ustedes? Será sólo para los huéspedes, pero debes decirme ya por el espacio” me dice una voz masculina por el otro lado de la línea telefónica, sin consultar a mi amiga de viaje, le doy una respuesta afirmativa a su inesperada invitación, esto nos comprometía a estar en Real de Catorce para el solsticio de verano, el 21 de junio del año 2013.

Esta vez, al cruzar el túnel Ogarrío, en el camión que conduce Don Juan desde hace 35 años, la oscuridad de sus paredes nos daba una sensación luminosa de encontrar algo nuevo en Real, ante la expectativa de participar en una ceremonia, precedida por un guía-curandero, de quien ya habíamos oído hablar en otras ocasiones, sin haber tenido la suerte, mi compañera de viaje y yo, de conocerle.

El arribo a Real de Catorce es aproximadamente a las 9:00 a.m., de un viernes tranquilo, por ser aun días de clases en las escuelas, no hay mucha gente fuereña en el pueblo. Nuestro amigo nos recoge en su coche a la entrada del túnel y nos advierte que esta ceremonia empieza desde la mañana, con la subida al Cerro Quemado bajo su guía, luego en el hotel oficiada por el curandero del pueblo a partir de las 6:00 pm para prender el fuego “huichol” con la luz del día antes del oscurecer y terminaba al día siguiente al ponerse el sol.

Desistimos de ir al Cerro Quemado, su ascenso es a caballo, así que decidimos ubicarnos en el hotel que es de su propiedad¹⁹. La ceremonia se celebrará fuera de la vista de vecinos, en la terraza del hotel, una vista hacia las montañas y sin calle que la preceda.

¹⁹ Cabe aclarar que el dueño de hotel es un *mexicano* que llegó a Real a finales de los años 80's en busca de Wirikuta, a inicios de los años 90's decidió ubicar su residencia en el pueblo, comprando una casita en ruinas, en la cual después de estar recibiendo “a toda la banda del D.F. y de todos lados” se decidió reconstruir la casita en un hotel para los artesanos que llegaban “a bajar al desierto”.



Ilustración 24. Vista desde la terraza del hotel. Real de Catorce. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Al pardear la tarde, aproximadamente a las 6:30 pm., llega el curandero²⁰ al lugar, lo que anuncia el inicio de la ceremonia (ésta se terminó al otro día aproximadamente a las 8:00 a.m.). Los huéspedes participantes ya habían llegado de visitar el Quemado. Éramos unas 20 personas, entre jóvenes y adultos y sólo dos infantes hijos del dueño del hotel.

²⁰ Según Ruiz Velasco, María Eugenia en su artículo: *La cosmovisión de la salud y los "peligros del alma" en la zona de los Altos de Chiapas*, el que tiene el don de curar es aquel que es por: "una designación divina que faculta a la persona para curar y preservar la tradición; la legitimación de este don se da en lo colectivo. Se considera que se puede ser curandero por predestinación, y aparece otro elemento recurrente en los discursos de los curanderos, un sueño "revelador" a través del cual se enteran de su don como un regalo divino, u otras señales que se interpretan; así como de tener que pasar una prueba para legitimar que sí tiene la capacidad de curar. La relación curandero-consultante es muy estrecha, se genera un vínculo de confianza, fe, respeto y seguridad. En la práctica, el curandero utiliza elementos que tienen una significación simbólica y en su eficacia se pone en acto la religiosidad, esto es posible gracias a que ambos pertenecen a la misma cultura, comparten los códigos lingüísticos, sociales y religiosos de la comunidad" p.94 en la revista Átopos, Salud mental, comunidad y cultura nº 10, noviembre 2010, consultado el 07 de septiembre de 2016, véase en la web: <http://www.atopos.es/index.php/component/content/article?id=9>

El curandero, indica el acomodo de todos en media luna, alrededor de la fogata, él se encuentra sentado en un banquillo frente a nosotros y nos divide la fogata entre él y los asistentes, quedando, él, a espaldas de la vista del cerro, así que a través de la fogata veo su cara y atrás de su rostro veo llegar el atardecer, con unos colores entre anaranjados y amarillos acompañados con diferentes tonalidades de azul, mientras el sol se oculta atrás de la montaña.

El primer paso, antes de que se oculte el sol, es prender una fogata, esta debe encenderse antes de que oscurezca, según instrucciones del curandero, quien está acompañado por un aprendiz, un niño de unos 10 años, su hijo que funge como aprendiz-ayudante del padre. El curandero dice que ha sido enseñado en estas prácticas de curación y “ver” por un *mara’akame* –abuelo del niño- que lo instruyó en el arte de curar²¹ por una estancia de 10 años en el desierto viviendo sólo mientras aprendía a curar según la usanza huichol. Terminada su iniciación, el curandero cuenta que solicitó permiso para casarse con su hija. El *mara’akame* consultó a su comunidad huichola antes dar el permiso. Éste le fue otorgado. De este modo, contrajo matrimonio con una mujer huichola.²²

²¹ Véase a Mariana Fresán, en su libro: *Susurros de la Montaña, antropología de la experiencia* (2016), etnografía a un *mara’akame* quien le narra cómo llegan con él mestizos nacionales y extranjeros para que los enseñe a “curar”: “Una vez vino un extranjero a mi casa: mira yo quisiera aprender como ustedes, ¿sí se puede o no se puede? Si, como quiera, pero tiene que ayunar, tiene que confesarse, tiene que ir a Real de Catorce, tiene que ir al *coamil* porque ahí te presentas, ahí pides la suerte, yo te pongo *nierika* en tu cara, y si puedes hacer todo eso, pues si vas a aprender. Y así lo hice (...) duré tres años llevándolo a Wirikuta, no fuimos con los peregrinos, íbamos solitos, sin decirle a nadie (...) nomás que ahorita no ha llegado, sabe dónde anda. Pero ya aprendió.” (pp.188-189).

²² Según datos recogidos en el trabajo de campo posterior, el matrimonio es endogámico entre la etnia huichola, de lo contrario, quienes contraen matrimonio con mestizos o de otra etnia, son expulsados de su comunidad, como lo relata una informante “después ya no puedo ir a las fiestas ni vería a mi mamá ni a mis hermanos ni a nadie (...) No sé, pero yo siempre quiero ir para allá y si lo hago -conseguirse pareja mestiza- que tal y me arrepiento y digo no, mejor me hubiera ido para allá y no sé, a veces pienso mejor no, y pos lo que más quiero es la familia y la familia” (DCCc). En el caso que se refiere con el curandero, su mujer si es aceptada y sigue en contacto con su familia, tanto que es hija de un *mara’akame*.

Él mismo se describe como curandero pues al ser un mestizo reconoce que no puede ser Chaman o *mara'akame* como se les nombra en huichol, por no ser indígena “y nunca lo seré” nos afirma.

Con el encendido del “fuego huichol” nombrado así porque el acomodo de los leños tienen una particularidad: se pone un leño grande en forma transversal y sobre él se ponen otros cuatro leños en forma perpendicular apoyando uno de sus extremos sobre el leño transversal, así cada vez que se agrega un leño debe ser puesto en esta forma; los leños verticales apuntaban para el norte, hacia las montañas: El respeto al fuego es tal que si algún participante decide salir del medio círculo, debe pedir permiso en silencio al fuego y darle una vuelta en forma de las manecillas del reloj para salir, al volver a entrar al círculo debe hacerlo de la misma forma, dándole una vuelta entera a la fogata antes de tomar asiento. No se permite ir y venir, a menos que sea urgente, en caso contrario la bendición no tendrá efecto alguno. Previsto esto, cada quien se acomoda en un lugar.

El curandero empieza un canto, semejando un rezo armonioso, en el idioma huichol y en profundo trance, parece que al hacerlo esta dialogando con los seres sobrenaturales que homenajeamos esa noche, usa su *muwieri* (un cetro de plumas que solo los *mara'akames* usan) hacia el cielo, mientras prepara a la vez, una bebida de chocolate en un jarrito bendiciéndola con su *muwieri*; así mismo, también a los cuatro puntos cardinales; después nos pasa a todos por nuestra cabeza el *muwieri* sin dejar de cantar.

Nos comenta que la ceremonia es para despedir a Kukulcán (la serpiente emplumada) en su retorno al universo, y para bendecir a la familia del dueño que nos invita y al hotel para que les traiga bienaventuranza a sus clientes. Hará una limpia, en

particular, a la familia primaria del dueño. A nosotros, como participantes, se nos permite sólo una pregunta de consulta por persona, cuando él nos lo indique; ante la pregunta, él, nos puede dar sugerencias o respuestas pero no una curación, si buscamos una respuesta: las puertas de su casa²³ están abiertas para otra ocasión. También se nos ha pedido una vela a cada uno, la cual se va a encender según los dioses a quienes se van a invocar, la vela se debe apagar después de cada mención al dios por invocar, con la punta del dedo índice y el pulgar humedecidos y no soplar, porque “si le soplas, todo lo que le has pedido lo has dejado ir y no puedes retornarlo, “si lo dejas ir debes continuar con el siguiente canto” nos dice el curandero.



Ilustración 25. Vista desde la puerta de la entrada de la casa del Curandero. En la parte baja es la explanada del Túnel Ogarrío y el fondo es la falda del Cerro de la Cruz. Real de Catorce. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

²³ Tiene ubicada su casa en una de las calles más altas del pueblo la consulta no tiene costo sino que se paga lo que se pueda a voluntad del enfermo o quien lo consulta, si no tiene con qué pagar, también es consultado por él en su casa.

El frío de la noche que llega, empieza a sentirse en mis piernas inmovibles, pero a la vez, una sensación de calor por los rayos del fuego, que surcan la negra noche y se extienden a las palabras ininteligibles del canto del curandero, al emitir éste, un sonido armónico en huichol, provoca que todos entremos en trance entre la espera del encendido por primera vez de la vela.

Son 6 ocasiones para encender la vela, representando en el orden que se prenden: Fuego, tierra, viento, agua, Tonatzin (virgen de Guadalupe), y el sol. Para cada una hay un canto, a su indicación entre el canto y el movimiento de su muwieri nos indica el curandero encender la vela; el niño en un siseo en lengua huichol ayuda a los cantos del padre, y también a encender su vela; al tener todas encendidas nuestras velas, el *mara'akame* pronuncia unas palabras huicholas y luego nos indica apagar la vela, lo que todos tenemos cuidado de hacer con la punta de los dedos húmedos como nos ha indicado.

El niño también ayuda a mantener el fuego encendido, éste no debe apagarse sino hasta el amanecer con la última vela por encender que corresponde al sol, y hasta que no salga el sol se apagará el fuego. Al llegar al canto de la quinta vela correspondiente a *Tonatzin*, a indicaciones del curandero nos levantamos todos para acercarnos a otro lugar, no sin antes de reverenciar y pedir permiso al fuego cada uno. Nos acercamos a una mesa, sobre ella está una bandeja con gajos de peyotes limpios y listos para ingerir; se encuentra a los pies de un cuadro de la virgen de Guadalupe (*Tonatzin*). El curandero bendice a la bandeja, luego nos insta a tomar cada quien uno, nos formamos y pasamos con él, para ponernos en cuclillas y recibir cada uno antes de comernos el peyote una bendición, el curandero nos pasa el hi'kuli por nuestras mejillas, pecho y piernas en forma de

“curación”, después de esto, nos lo podemos comer. Podemos, si queremos, comer otros, pero esta vez ya sin bendición personal.

Volvemos al fuego en la forma convenida, sin dejar el curandero de cantar mientras nosotros apagamos la vela en la forma convenida. Yo me he comido varios gajos de peyote, por lo que el frío y el cansancio de estar toda la noche en el evento han desaparecido.

Al estar todos de vuelta sentados alrededor de la fogata, el curandero nos invita a una sesión de preguntas, como había dicho, una por persona. Los huéspedes tímidamente empiezan a formular sus preguntas sin un orden preciso, sus preguntas se refieren más a la curiosidad que les causa la vida del curandero más que personales, y él con paciencia les responde lo esencial.

Mi amiga no quiere preguntar pero me insta a preguntarle algo que me pasa en el momento y se lo he comentado a ella. Así que me armé de valor y pregunto: ¿Por qué cuando consumo peyote veo un coyote blanco y luminoso parado junto a mí?

El curandero intrigado me hace otras preguntas como el color y espesura de su pelaje a lo que le respondo con cierta timidez que es “espeso y blanco”, me dice:

-No es un coyote, los coyotes no son blancos, es un lobo. Te acecha el lobo, espera que tú lo recibas-

Al escuchar, sólo le veo sus ojillos hasta detrás de su nuca, porque la profundidad de éstos me lleva hasta las estrellas que coronan su cabeza, mientras atenta, con un poco de temor ante la presencia del lobo, que sigue a un lado mío y, sólo yo lo veo.

Las estrellas hacen arcoíris negros en la lejanía de las montañas que nos rodean, sentados todos alrededor del curandero, le seguimos, escuchamos sus rezos en lengua huichol, mientras espera otra pregunta, pero sus cantos nos envuelven a todos y creemos entender las palabras ininteligibles que rompen el silencio oscuro. Ante su respuesta sentí temor del lobo. Pero le veo a través de la luz que el fuego huichol nos alumbra a todos, a pesar de ser la noche que le daría vida al verano por venir y estar muy oscura, siento colarse entre mis cabellos los vientos helados del desierto; entonces, sorprendida, yo que sólo veía al lobo, al curandero y a la negra noche de estrellas fantásticas que se perdían por el norte para resurgir por el sur. En un caleidoscopio de estrellas titilantes y burlonas de mi miedo en esa noche. Vuelvo a preguntar y me acomodo en mi asiento, un poco nerviosa, qué pasaría si abrazaba al lobo, que siempre me acompaña a un lado mío. El curandero fijando su calidoscópica vista en mí, dice:

-Bueno, recuerda que los lobos no viven en manada, sólo para aparearse- me dice muy serio con mucha serenidad.

-Entonces ¿cómo? me quedaría sin pareja, sin amor o cómo - le pregunto ansiosa y apenada de ir más allá de una sola pregunta.

- No necesariamente, recuerda el lobo es astuto, inteligente pero muy solitario; tu tendrías mucha inteligencia y astucia pero serías muy solitaria, porque no podrías serlo con tantos amigos o gente a tu alrededor- me contestó inclinando su cuerpo hacia mí, yo sentí su aliento fresco tocar mi rostro, le percibí sus miles de arrugas que la meditación en el desierto le surcó a fuerzas de pensamientos mágicos y ciertos que sólo el desierto da.

- Tendrías como el lobo, una vida más solitaria - me dijo enfático.

Me reacomodo en el asiento y quiero preguntar más cosas pero sólo podíamos una pregunta por persona, así que en silencio me levanto, le doy la vuelta al fuego huichol para que me pueda recibir otra vez. Camino para la parte de atrás del hotel alejándome de la fogata, el círculo de gente y del curandero.

Camino por la tierra solitaria, volteo al cielo negro estrellado, donde empieza a despuntar un pequeñísimo rayo de luz matutina, intento darle una respuesta al lobo que me acecha, pero no puedo, cuando escucho la voz del anfitrión llamarme:

-Amiga, vente al círculo, vamos a encender la vela del sol.

Sin una decisión sobre si abrazar o no al lobo, acompañada por esa alucinación, me integro al círculo no sin antes darle la vuelta a la fogata.

El curandero nos insta a encender por última vez la vela, en esta ocasión para el sol que empieza levemente a salir. Algunos se han ido a dormir sin terminar la ceremonia, por lo que, a estas alturas, somos unas 10 personas las que continuábamos la ceremonia. Al apagar la última vela, mi compañera tiene un error, en un impulso le sopla a su vela apagándola de ésta forma, y al momento de hacerlo grita tan fuerte pues recuerda que debe hacerlo con los dedos, a su grito todos nos damos cuenta de lo que ha hecho; ella intenta encenderla de nuevo pero el curandero no se lo permite. Ante la insistencia de compañera en pedir permiso de encenderla de vuelta, el curandero le dice: “no se puede, has dejado ir tus seis deseos que has pedido durante toda la ceremonia y ya no se pueden recuperar, se han ido con tu soplido, los has dejado ir”. Ella muy seria, a la vista de todos que estamos perplejos por el suceso se levanta muy seria, le da la vuelta a la fogata y se va a la parte trasera del hotel. Yo pido permiso al fuego y la acompaño, ella lloraba y me dice que quizás “eso” no es para ella y su Dios (Jesús Cristo) la ha llamado para “no hacer esas tonterías más”, la abrazo y la convengo de volver para terminar ya con un sol reluciente del desierto la ceremonia.

Son como las 8:00 am y nos encontramos, al volver las dos a la fogata, con la bendición que el curandero realiza a la familia principal que consiste en pasarles su muwieri por encima de la cabeza y todo el cuerpo; darles un trago de la bebida del chocolate que toda la noche estuvo en un jarro a un lado del fuego, soplarles y a la vez absorber en la parte alta de sus cabezas. El momento en que escupe lo que se supone que saca con la fuerza de su succión de la cabeza del que está curando resulta algo íntimo y ceremonioso, por lo que todos observamos en silencio. Al término de la bendición familiar, da por terminada la ceremonia no sin antes recomendarnos a todos a no bañarnos en 4 días para que nos penetrara la bendición y la luz de cada vela.

Todos los huéspedes dejaron el hotel ese mismo día, no hubo oportunidad de conversar con alguno de los participantes. (DC10111214).

IV.2. El sincretismo mestizo. Emulando el *hacer ceremonia*.

Within the sound of silence
In restless dreams I walked alone
Narrow streets of cobblestone
Neath the halo of a street lamp
I turned my collar to the cold and damp
When my eyes were stabbed
By the flash of a neon light
That split the night
And touched the sound of silence.

Paul Simon, *The sound of silence*,
(1964) -fragmento-

En los sucesos que relato de las ceremonias, se constata la tesis de que existe una pervivencia cultural que dice Gramsci, es parte del proceso de desarrollo de un fenómeno cultural ligado a la dialéctica entre clase subalterna y clase dominante, con momentos de

una separación de las formas de vida, que refleja la parte complementaria de la clase subalterna (1999:254) esto permite accionar la visión del mundo de las clases subalternas.

Las etnografías que incluyo tienen lugar, la primera fuera del pueblo, realizada después de una caminata, cuyos pasos dejan huella en la tierra sagrada recorrida por su misma gente cada año hacia el cerro Quemado. La otra, dentro del pueblo, que alberga este mismo andar generacional étnico, considerado por los huicholes como un *templo sagrado*, pero en un lugar cerrado y limitando la asistencia. Entonces ambas vivencias, son sólo la reproducción de otro caminar ancestral por el suelo sagrado; y el ritual de usar un centro ceremonial a través del uso de la pañoleta huichola, o el encendido de un fuego *huichol*, que representan el altar de los templos huicholes (Tukipa) ubicados en su tierra de origen: la sierra del Nayar.

Esta conversión del espacio, relativiza las creencias sin perderlas, no por ser diferente la forma ceremonial, haciendo uso de otros recursos físicos, no estando ante el templo (*tukipa*) del lugar de origen, como las que se describen por parte de los estudiosos que han etnografiando y analizado las grandes fiestas, no por eso, dejan de ser una reafirmación de las creencias huicholas; mismas que algunos extranjeros y *mexicanos* residentes reproducen en circunstancias similares en el pueblo, como lo expresa un *mexicano* residente sobre su experiencia en casa de un extranjero:

Es que tambien lo bonito de Real es que durante 5 años estuve metido con ceremonias de los huicholes, con este chavo, el del panteón, él fue el que me jalo a esa onda, y le ayudé, el me jalaba en esas ondas en su casa y yo le ayudaba en las ceremonias, en las fiestas, y muchas veces yo le ayudaba con el sacrificio del animal, y todo, le sacaban le corazón al animalito y toda la noche comiendo peyote en jícaras, el chamán cantando y el otro diciendo, y así me lo aventé muchas noches. (EMIIHcer).

Esta experiencia que relata el *mexicano* vivida en casa de un *extranjero*, aun cuando es llevada a cabo por un *mara'akame*, devela como las culturas dominantes, a las que pertenecen el mexicano y el extranjero, toman de las masas pasivas, su folklore (Gramsci: 1986,216) lo que reproduce la ideología subalterna étnica. No lo suficiente como para que predomine sobre la ideología dominante, pero si como para que el subordinado, en cierta manera, deje constancia de su modo de ver el mundo. El estar viviendo y llevar a cabo el “hacer ceremonia”, en Real de Catorce, confirma el significado místico al lugar, por ser parte de Wirikuta; el pueblo se simboliza, también, como tierra sagrada; así lo expresa un extranjero residente al preguntársele qué significa el pueblo para él:

Mira llevo aquí 13 años, vine en 1994, hace más de 20 años, nací en un pueblo luego nos cambiamos a otro, luego fui a otro, a trabajar a otra ciudad. Aquí es otra cosa, no sé, ¿qué atrapa a la gente?, entonces, es otra cosa, no sé...- ¿Crees que sea por el quemado? Le pregunto pues considera el cerro del Quemado como una lugar sagrado- “No es nada más el Quemado, son más factores, aparte del Quemado....silencio.... no es nada más el Quemado, el túnel por ejemplo nos está protegiendo tambien, si no fuera por el túnel, entrarían camiones grandes; o la construcción; es otro tipo de lugar, no llegas tan fácil aquí, no hay ciudades grandes alrededor, por ejemplo san Miguel de Allende ¿porque creció tan rápido? por el aeropuerto que tiene en Querétaro, porque ahí se mueve todo, se puede extender más y más, y aquí no, hay un límite, se puede extender más pero aun así hay un límite, puedes construir a lo mejor pero necesitas mucho dinero para cortar el cerro con máquinas pero para que suban las máquinas, así que no sólo es eso; es todo en conjunto: el túnel, la soledad, la altura, el silencio todo eso. Un lugar como Real no hay. (EEVIII).

El espacio de la superficie del pueblo, cerrado geográficamente, le confiere un misticismo que influye en la decisión del foráneo a radicar en él, en cambio, para los

huicholes es su propia casa, tanto que lo perciben como “la puerta de entrada a un gran templo” (DCLe).

Las relativas diferencias, en las formas de las ceremonias, en el ritual, en la percepción del espacio obligados, condicionadas, claro está, por ser otro el contexto, no restan significado al ritual individual, a pesar de que las ofrendas a bendecir no sean ungidas con la sangre del venado como en las fiestas de la Casa Grande que etnografía Neurath: Los procesos rituales también producen nuevas síntesis entre tradiciones (2002:217) en el contexto de una comunidad que interactúa permanentemente con un entorno cambiante y culturalmente ajeno. Como lo relata una huichola al participar en las fiestas de su pueblo.

¿Comiste carne de venado?- le pregunto y me dice muy seria que no- No, yo no comí, ni mi mamá, los jicareros que habían llegado del Quemado, ellos si comieron, sólo me dieron sangre del venado para mi ofrenda. (NC916).

De tal manera que los rituales en sí, no son totalmente idénticos en cuanto a su reproducción generacional, fuesen hechos por la comunidad en la sierra del Nayar o por los residentes huicholes del Real. Pero, sin duda, que en estas formas ritualistas que encontramos en la tradición de *hacer ceremonia*, hay una reproducción de la cultura huichola; como lo expone Neurath.

Las sociedades demuestran su vitalidad cultural por medio de su capacidad de reinventarse periódicamente. Sabemos que no hay tradiciones puras, y, por eso, ya no las buscamos (2002:25).

El ritual también reproduce síntesis, o sincretismos, culturales en las que “lo mestizo” se subordina a “lo huichol”; así lo podemos constatar cuando en la ceremonia de la caminata, la ofrenda de la líder huichola es un lápiz labial, un producto de belleza usual

de las mujeres mestizas; aquí se superpone lo huichol a lo mestizo al usarlo como ofrenda ceremonial; como lo refiere Neurath (2002); sin embargo el *hacer ceremonia*, en estas nuevas condiciones, es propiamente un elemento cultural huichol en el que se refleja la pervivencia cultural de los huicholes residentes de Real de Catorce.

Pero a la inversa, también las prácticas “huicholas” se subordinan en lo “mestizo” en cuanto a que estas formas religiosas del grupo étnico huichol son retomadas y reproducidas por algunos grupos culturales mestizos, que residen en Real de Catorce, los *mexicanos* y los extranjeros, como se expone en la segunda ceremonia que es liderada por el curandero extranjero y secundada por su hijo-aprendiz.

Pueden los asistentes no entender los rezos del curandero que emulan el canto de los mara'akames y sin embargo el sentido religioso que el curandero transmite a través del canto casi imperceptible y conjura a las deidades que se honran cada vez que se enciende la vela, es compartido por todos.

Olivia Kindl, lo manifiesta cuando habla del estímulo de los sentidos en los rituales huicholes durante las ceremonias. El canto del chamán, en este caso, del curandero, va a ser importante para el sincretismo religioso que la participación del aprendiz que sigue el bisbiseo del canto mientras espera la orden del encendido de la siguiente vela, le da ese valor agregado.

Los cantos de los mara'akame se caracterizan no solamente por su contenido semántico y su estructura, sino también por las variaciones de sus niveles sonoros, logrados gracias a la presencia de los segunderos que asisten al cantador principal. Éstos repiten en un tono y ritmo ligeramente diferente las frases que se acaban de pronunciar, produciendo un efecto de eco o remate. (Kindl, 2013:213).

La participación del aprendiz de ascendencia huichol y extranjera, va a ser un punto medular en las pautas ceremoniales que da el curandero, interpreto que este canto tanto del curandero como de su ayudante, es esencial para producir cierto misticismo y credibilidad a los participantes de la ceremonia que se realiza.

Este siseo al bendecir ya sea a la persona o a la planta, es común en la práctica cotidiana, como se muestra en el siguiente suceso, mientras viajábamos a Los Catorce –un municipio ubicado entre Real de Catorce y Estación Catorce- a pie, acompañada por una *mexicana* y una huichola, narro a continuación lo sucedido:

En el camino nos encontramos un árbol de Pirul que se usa en la región para las “limpias”, para quitar el mal de ojo, las malas vibras y envidias o enfermedades que acarrear las envidias; así que las tres tomamos unas ramas para “barrernos”, Clara me dijo “deja te “barro” para que se te quite el miedo y tus piernas tengan fuerzas para bajar” ella agarro mis ramitos de Pirul y empezó a barrerme desde la cabeza hasta los pies, al mismo tiempo, hacía lo mismo con ella misma; mientras en palabras huicholas oraba porque mis piernas tuvieran fuerzas y el temor se fuera. Esto dijo que significaban sus palabras. (DCCc).

El uso de la lengua huichol para darle intensidad y valor a la “limpia” realizada con las ramas de Pirul por parte de la mujer huichola, me trajo fortaleza para continuar el difícil descenso del camino, hasta llegar al camino rural por donde pasan los jeeps de transporte, conocidos como *Willis*, entre Real de Catorce y Estación Catorce. El solitario camino nos permitió parar en un pequeño arroyo que lo cruzaba. Sintiendo mis pies muy lastimados por las botas de montaña y el calor, pero sobre todo por la fuerza ejercida al dar cada paso al ir bajando, me las quité para refrescarme los pies, y Clara reproduciendo las costumbres que se realizan durante las caminatas por Wirikuta con su gente, sin previo aviso se inclina a la altura de mi pies y los refresca echándome agua sobre ellos, y

siseando como se muestra en la siguiente imagen y el relato recogido en el trabajo de campo:

Seguimos bajando lo empinado del camino, ya más cansadas y quitándonos los suéteres que llevamos, pues el sol estaba ya en su apogeo cuando nos topamos con un riachuelo formado por el agua que escurría de la montaña. Yo decidí quitarme mis botas y mojar mis pies que ya estaban cansadísimos. Así que intempestivamente Clara en forma ceremonial se acercó hacia mí, se inclinó y empezó a echarme agua en mis pies con sus palabras huicholes para que se les quitará el dolor, ella dijo que así le hacían los chamanes en las peregrinaciones, pero que como ella no era chamana sólo me daría palabras para el deseo del alivio de mis pies, pues no se sabía las oraciones que los chamanes saben, yo le agradecí y sentí al frescura del agua hasta mis tobillos. (DCCc).



Ilustración 26. Curando el dolor de pies en oración huichola. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Estas prácticas de bendecir como se muestra en la fotografía, aun cuando el uso de las palabras no sean las mismas que usan los mara'akame ejercen la misma influencia en

la sanación, lo mismo que por ser expresadas en su lengua. El mismo sentido encontramos en las recomendaciones que nos hizo durante la travesía hasta llegar al camino “oficial”, no sólo la *barrida* con las ramas de Pirul o el refrescarme los pies por ella misma, sino el recomendarnos que nosotras mismas, la *mexicana* y yo, nos echáramos agua de otro arroyuelo que nos topamos, en nuestra cabeza y pecho, como lo describo en el extracto de mi diario de campo, a continuación:

Llegando a la distancia de las ruinas de la Mina nos topamos con una acequia de agua que bajaba de la montaña y antes del borde del camino corría por debajo de él. Allí Clara nos invitó a tomar y refrescarnos de su agua cristalina y así lo hicimos, yo me incliné y con mis dos manos juntas como una cuneta tomé agua, luego empecé a echarme en la cara y Clara me dijo: “échate en tu corazón para que así llegues contento a dónde vamos” Así lo hice y lo hizo ella también. (DCCc).

Los catorceños, por su parte, no realizan, ni valoran, estas prácticas, cuando se le pregunta, por ejemplo, a un Caballerango si ha probado el peyote dice: “no oiga eso es de los huicholes”. En cambio, los dos grupos culturales mencionados si lo practican, de diferentes formas, ya sea combinando la cuestión espiritual algunos, otros –los residentes extranjeros más recientes- combinado lo espiritual con lo económico. Como lo relata un residente extranjero:

El viernes pasado yo subí al Real porque había quedado con unos turistas de llevarlos al desierto, y llego yo muy relajado y temprano a esperarlos aquí – me señala la plaza- cuando los veo venir y me dicen, “ nos vamos a ir con el caballerango, él nos cobra menos que tu” y yo me quedo -¡Qué¡- le digo: “pero me has hecho venir para decirme que no hay trato y mi tiempo ¿qué?”, pero en eso una mujer que venía me dice muy enojada “es que tu sólo quieres hacer negocio con nosotros” y eso me alteró mucho, ellos no saben lo idiotas que son, el caballerango va los sube al quemado, les da un peyote y luego los espera media hora y los baja, en cambio yo les iba a *hacer ceremonia*, a pedirle permiso a la planta para tener un buen viaje, y no era una hora, sino toda la mañana – me dice muy exaltado manoteando para arriba de su cabeza- ¿ves? Aquí ya es un negocio, yo me fui muy enojado y

me pase toda la semana encerrado deprimido porque la gente cree que tomar peyote es nada más ¡comerlo ¡no saben que si no te preparas te da un mal viaje y de eso un caballerango no te va a salvar, si te pones mal ahí te deja porque no saben qué hacer, ellos no lo toman, entonces ¿cómo saben? (DCPg).

Esta experiencia relatada por el extranjero, evidencia un uso y consumo de la ideología huichola y su reproducción a otras culturas, en este caso, el extranjero conocedor de los efectos de la planta se considera ser un buen guía en el consumo del *hi'kuli* sin ser huichol. A diferencia, un informante huichol, reconoce haber llevado a turistas al desierto a consumir *hi'kuli*, porque la han buscado para solicitárselo, sin cobro alguno, como lo relata a continuación:

Yo me imagino que unos a lo mejor lo toman con respeto para conocerlo, [el peyote] para saber que se siente, pero no se para que se lo comen. Yo a nadie le he preguntado para que lo comen. He llevado a 2 chicas, una no sabía hablar español y otra de ella era de México, nos conocimos en el “puesto” en Semana Santa pues yo siempre voy por chaquira, antes que trabajaba en la música, y luego de rato llegaron y me dijeron si podía acompañarlas al desierto para comer peyote y yo les dijera que hacer. Yo no sé mucho de eso, yo no sé nada, yo para ser guía como que no la hago, querían que las acompañara para que les diga cuanto podían comer y que es lo que iban a sentir. (EH121410).

Etnografiar estos rituales de *hacer ceremonia*, abre nuevas formas de legitimar la visión del mundo huichola que los rige como una comunidad étnica dentro de una comunidad mestiza, sus costumbres y creencias religiosas. Así lo expone Neurath:

Según Bloch, nunca se había dado la importancia suficiente a la fase reintegrativa del ritual, en el cual, finalmente, se logran establecer las ideologías legitimadoras de los sistemas tradicionales de autoridad. Las personas que ya forman parte del mundo de los ancestros no regresan simplemente a la cotidianidad; su retorno tiene que ser una forma de reconquista (2002:33).

Cuando la líder huichola y el curandero pasan el *hi'kuli*, antes de ingerirlo, por las mejillas y pecho de los participantes, mediante el roce con la piel y los rezos en su lengua materna, parece ser emulan la bendición del mara'akame cuando le da un peyote al quien esté por consumirlo, como lo muestra una escena del video: Flores en el desierto; cuando los peregrinos después de recolectar el peyote en Wirikuta, el mara'akame antes de que lo ingieran éstos los bendices, como lo narra la investigadora: “El Chamán pasa el peyote por las muñecas de la mano del niño y se lo da diciéndole: “toma este peyote, ya está bendito” lo pasa por la nariz, por las mejillas” o tal vez emulan la bendición católica por la semejanza con la cruz cristiana al realizar los movimientos por el cuerpo, quizás no haya realmente ese sincretismo, eso no se sabe si es así. No es posible establecer, sin estudio histórico concreto, sí cuando los huicholes, a pesar de saber que sus dioses no son los cristianos, al llevar a cabo sus rituales, están representando su cosmovisión propia, o están reproduciendo la liturgia católica (ibíd. 211). Liffman nos dice, respecto al “hacer ceremonia” que nos trae a este punto:

De tal forma que al realizar ceremonias fuera de su contexto de origen, los huicholes residentes reafirman de esta manera su ideología e incluso la traslapan a otras culturas. Lo que les permite sostener sus creencias ante la cultura dominante, pues la ayuda indirecta de los practicantes de sus culturas ajenos a ésta les fortalece su inclusión en un pueblo mestizo.

IV.2.1. El *hacer ceremonia* en el desierto.

Los catorceños, como señalé, no ignoran estas prácticas huicholas, y tampoco las aprueban en su totalidad, pero al no ser practicadas a la vista de los demás, las aceptan con

desagrado. Si se les pregunta su parecer, algunos catorceños las condenarán, por ejemplo una informante de la tercera edad, opina: “pues no está bien, ¿usted cree? ellos se ponen muy locos con su peyote allá en el cerro”. Contesta sin disimular el disgusto; a la pregunta de si los han visto hacer eso, dice la informante: “no oiga, eso es cosa de ellos”. Scott (2000) dice que para llevar este discurso oculto, debe tener como una de sus características, la de ser específico de un espacio social (en este caso Wirikuta) y que no contiene solo actos de lenguaje sino toda una variedad de prácticas (durante el hacer ceremonia en este caso: el consumo del *hi'kuli*, el pasar las ofrendas personales sobre la vela encendida, la caminata, las oraciones en huichol durante el proceso ceremonial, entre otras) y por último la frontera entre el discurso público y el secreto, que se crea en la dialéctica entre los dominados y los dominantes (Scott, 2000:42). De esta manera lo relata Preuss (1988) cuando cuestiona qué se ha perdido de las culturas prehispánicas, con la llegada de los españoles, o si sólo fueron modificadas:

Muchas ideas antiguas perviven bajo nuevos nombres, bajo la máscara de las leyendas católicas sobre los santos y cuentos similares ¿Quién no sabe por conversaciones con europeos o norteamericanos que emigraron o viajaron a México en los pueblos o haciendas solitarias la gente suele bailar toda la noche y todo el día con trajes y máscaras al son del antiguo tambor, el huehuétl?” (Preuss, 1988:211).

El *hacer ceremonia*, como dije, es una forma de pervivencia de las costumbres y creencias huicholas originales, ésta se mantiene en el ámbito de lo privado, fuera de la vista de “los otros”, de los practicantes de la cultura dominante. La práctica consiste en “consagrar con el *hi'kuli*”, lo que remite a comulgar con una deidad, según su propia cultura.

Considero que no se ha estudiado la significación ideológica de realizar una ceremonia huichola individual, ‘fuera de’ o por separado de las grandes fiestas colectivas que llevan a cabo los huicholes, lideradas por el *mara’akame*²⁴, cuando comunitariamente se congregan, ya sea en la sierra del Nayar o en el recorrido a Wirikuta. No afirmo que no se hagan ceremonias familiares o individualmente, sino que, no se ha encontrado, en la bibliografía consultada, alguna ceremonia de este tipo, que se haya analizado desde el punto vista del ritual de *hacer ceremonia*, fuera del contexto mencionado.

Mauss (2006) propone que el rito se debe estudiar considerando dos procedimientos: ya sea por el calendario religioso, o por la historia de cada grupo de individuos (271). El particular ritual aquí analizado, se contextualiza a partir de la historia individual de los residentes huicholes de Real de Catorce, pues la ceremonia que se etnografía no es una festividad religiosa colectiva.

Hacer ceremonia, es una expresión que usan los huicholes para referirse al momento particular en que se encuentran realizando una consagración con sus dioses en un lugar que no tiene que ser un lugar sagrado propiamente. Las ceremonias realizadas en el lugar de origen, el lugar sagrado, el lugar tradicional, las nombran como fiestas, y duran varios días; según refieren las mujeres huicholas con quienes se participó en algunas de las ceremonias aquí descritas.

Las ceremonias que los residentes huicholes realizan en el municipio potosino, son ceremonias en las que no necesariamente se tiene que ingerir *hi’kuli*, sino que puede estarse llevando a cabo con el simple prender una vela en casa. Interrogada al respecto,

²⁴ El *mara’akame* es “el que sabe soñar” (...) es el conoce la verdadera forma del mundo, quien mira más allá de las apariencias y que se mueve en el ámbito de los dioses” (Islas,2011:286)

Clara, sobre qué rituales hace regularmente, o si hace fiestas como las que hacen en su lugar de origen, nos contesta muy seria:

Bueno, nada más prender la vela para andar bien y así, pero no, que yo haga una fiesta así pues no, nada más, sí de allá hacen—se refiere a la sierra del Nayar-, pues yo voy (EHIIIHacer).

Los rituales de *hacer ceremonia* que se relatan en este capítulo, se llevan a cabo en las cercanías del pueblo o en el mismo pueblo, sin embargo, se pueden considerar de carácter tan sagrado como si se llevara a cabo en los templos de la sierra del Nayar o en el cerro del Quemado y con una significación semejante, nos apoyamos para esto en la propuesta que hace Liffman (2012) quien al referirse al territorio simbólico, como no sólo terrestre, sino también espacial, es decir, sobre el que puede identificarse una pertenencia a los huicholes, y que puede ser nombrado como “una energía reproductiva sagrada” (p. 91). Liffman dimensiona el territorio de esta manera cuando los ritos no se llevan a cabo en un gran templo (*tukipa*):

La gente invoca el *nanayari* para relacionar el fuego ceremonial del adoratorio familiar (*xiriki*) con el fuego del conjunto arquitectónico en torno a un gran templo (*tukipa*). Más allá del *tukipa*, el *nanayari* se extiende a lugares de creación primordial (*kakaiyarita*), dispersos en unos 90 000 km cuadrados en cinco estados del occidente y centro-norte de México: Nayarit, Jalisco, Durango, Zacatecas y San Luis Potosí. Aún a medida que este sistema de adoratorio-templo-sitio sagrado va caminando con el paisaje natural e histórico, permanece como el principio organizador de la sociedad y constituye lo que los wixáritari denominan *Kiekari* –territorio cultural- en referencia a sus demandas de reconocimiento de las prácticas de uso de la tierra. (Liffman, 2012:91).

Entonces Real de Catorce pertenece al *Kiekari* de los huicholes, en cuanto a espacio geográfico y simbólico. Pertenece de igual manera a su cosmovisión étnica al ser un paso ancestral en sus peregrinaciones religiosas, si se tiene en cuenta lo que Neurath

(2002) entiende por cosmovisión: “descifrar la cosmovisión no es encontrar la representación que corresponde a cada cosa del mundo; sería mejor comprender cómo cada representación sirve a los aborígenes para pensar diferentes aspectos del mismo mundo” (p.205) así el ritual de *hacer ceremonia* es una representación del mundo huichol aun estando en territorio mestizo.

CAPÍTULO V. EL PEYOTE, COMIDA DE LOS DIOSES.

Resumen

En este capítulo se presenta el análisis del consumo del peyote, que considero un elemento central en la pervivencia de la ideología de los residentes huicholes.

El estudio se basa en un primer sobre el conocimiento y la tradición del consumo del peyote; en un segundo lugar en la descripción etnográfica de una ceremonia celebrada para el consumo del peyote dentro del ámbito doméstico y por último, su uso entre los mestizos residentes que lo consumen y los que no lo consumen. Esto permite saber que el conocimiento de la ingesta de este cactus por parte de los huicholes va a tener diferentes percepciones entre los habitantes del pueblo.

El trabajo de campo analizado en estos apartados, permiten dar respuesta a dos de los cuatro objetivos que se plantean en esta tesis: a) Identificar los elementos culturales y costumbres étnicas que conforman la ideología del wixárika y b) Conocer la representación simbólica y divina del relato mítico cosmogónico de la peregrinación a Wirikuta por parte del wixárika.

V.1. El Peyote una tradición ancestral.

Hello darkness, my old friend,
I've come to talk with you again.
Because a vision softly creeping
Left its seeds while I was sleeping.
And the vision that was planted in my brain.
Still remains within the sounds of silence.

Paul, Simon (1964) *The sound of silence* –
Fragmento-

El peyote (*Lophophora williamsii*), es una planta alucinógena perteneciente a la familia de las cactáceas. Es utilizada en las prácticas de las ceremonias mágicas o rituales religiosos de algunos grupos étnicos como los tarahumaras, los coras y los wixáritari. Para Evans Shultes y A. Hoffman (*Las plantas de los Dioses*, 1979), quienes lo comparan con el uso de otras plantas mexicanas, como los hongos de distintos tipos que utilizan los grupos étnicos en Oaxaca (1979, 27), es uno de los alucinógenos usado como planta sagrada más importante.

Por su parte, Lumholtz en su libro *El Arte simbólico y decorativo de los Huicholes* (1986) señala que el peyote no es sólo considerado un vehículo de acceso a los dioses, sino que como representación tanto del venado como del maíz, ambos base de su pensamiento cosmogónico, es considerado por los huicholes propiamente una deidad.

En tiempos anteriores, el maíz era también *hi'kuli*; esta es la razón por la que el último tiene todos los colores del primero. Los indios afirman que a veces descubren verdaderos granos de maíz, sobre el *hi'kuli* y cuando dejan la planta como ofrenda a los dioses, en general la mezclan con granos de maíz. El *hi'kuli* representa para ellos la mazorca original del maíz, así como el asta de venado es el *hi'kuli* primigenio. De esta manera se podrá apreciar que el maíz, el venado y el *hi'kuli* son en cierta manera una y la misma cosa

para el huichol. El maíz es venado (sustancia alimenticia) el *hi'kuli* es venado (tambien alimenticio) y el maíz es *hi'kuli*; los tres se consideran idénticos en la medida que son sustancias alimenticias. (Lumholtz 1986, 49).

Así se constata cuando en la referencia vivencial con una de las huicholas residentes al compartir una “gorditas” (tortillas hechas a mano de nixtamal rellenas en su interior de algún guisado) de cabuche para cenar, refiere que la hoja de la biznaga es referenciada al consumo del peyote, en tanto que dice: “es como comer carnita” al momento de degustar la “gordita” para cenar. Tambien cuando Clara le nombra “flor” al peyote, nos trae a la memoria lo que dice Lumholtz, el maíz es *hi'kuli* (49).

El uso ceremonial del peyote según Shultes y A. Hoffman (1979, 150) tiene aproximadamente unos 7,000 mil años, según restos de peyote encontrados en lugares ceremoniales en cuevas del sur de Texas en Estados Unidos. Los cronistas españoles relatan que los chichimecas y toltecas ya conocían el peyote mucho antes de su llegada, pero no se sabe a ciencia cierta, cual haya sido el primer grupo étnico mexicano en usarlo en sus ceremonias.

Kurt Hollander (2012) considera que la peregrinación espiritual a Wirikuta por parte de los huicholes es probable que empezara alrededor del 200 a.c. Los huicholes conocen a esta sierra del altiplano como el *Medio Mundo*, sitio habitado por varias de sus deidades: la deidad del pueblo recolector – el peyote-, la deidad de los pueblos cazadores –el venado-, y la deidad los pueblos agricultores –el maíz- elementos centrales en el entramado de su simbología mítica y religiosa.

Entre estas deidades, la del peyote tiene mayor trascendencia, pues se relaciona con la obtención de la sabiduría y el conocimiento, lo que permite el acceso a otros satisfactores con los que, conjuntamente, se obtienen bienaventuranzas para su pueblo. Así lo manifiesta Clara, una residente huichola, cuando dice que se debe *hacer ceremonia* para consumir el peyote, pues esto le traerá beneficios en sus ventas.

El peyote es enviado del Dios del Viento, su nombre significa “Nuestro Hermano Mayor” (*tama'ts*), “Gran *hi'kuli*” (*pa'like*) (que camina) por todas partes” (Lumholtz 1986, p. 37). Su nombre lo señala como el Dios *hi'kuli*, el Dios venado que dejó la planta sagrada (de peyote) en cada una de sus huellas, y con ellas guio a los huicholes para encontrar la lluvia y el alimento para su comunidad, como lo explica Lumholtz:

Puesto que el venado representa el sustento, es fácil percibir porque en su mitología el *hi'kuli* y la *hau'tsima* (agua) surgieron de la frente de un venado. Fue un venado (un dios venado) el que dejó las plantas de *hi'kuli* en su rastro la primera vez que apareció en la región donde crecen las plantas (1986, 49).

Gérard Lenclud (1987) en su artículo: *La tradición no es lo que era...*, trata de definir a la tradición como uno de los retos actuales en los estudios antropológicos y sociológicos. Para él, la tradición es un elemento del pasado que reconstruye el presente, es decir es un elemento activo, actuante en la conformación del orden social y de las relaciones de poder en los grupos sociales.

Así es como, de Salvador Giner: *Diccionario de Sociología*, que define “tradición” en los siguientes términos: “del latín *traditio* (entrega, transmisión) Creencias, saberes y modos de actuar que se transmiten y mantienen entre generaciones; en un sentido más restrictivo, lo que se legitima en términos de su sacralidad ancestral” (Giner, 1998:796).

Lenclud retoma el vocablo en latín, *traditio*, para hacer el ejercicio de darle tres propiedades básicas a los hechos tradicionales, resignificándolos, en la adecuación a las exigencias que los cambios sociales han traído a partir de nuevos modos de vida en la sociedades indígenas, que no pueden estar alejadas de la modernización, en cuanto a sobrevivencia, las tres propiedades son:

- a) la de conservación en el tiempo;
- b) la de mensaje cultural;
- c) la de modo particular de transmisión.

Consideremos estas tres propiedades para el caso del consumo del peyote entre los huicholes. Lenclud considera, que para hablar de tradición, primeramente se debe identificar un objeto cultural que permita la repetición del modelo elaborado en una época más o menos remota. El consumo o ingesta del peyote, nuestro objeto de interés es, efectivamente, un objeto cultural que responde a una tradición wixárika; es parte de los ritos²⁵ tradicionales de los huicholes, que pueden observarse en las ceremonias con que culmina su peregrinación anual a Wirikuta.

Igualmente respecto de la propiedad de la tradición como objeto cultural que se conserva en el tiempo, no cabe duda de que el rito del consumo del peyote, es ancestral, ya se ha comentado acerca de los restos de peyote hallados en las cuevas en el sur de Estados Unidos; y los datos recogidos en las crónicas españolas de la colonización acerca de la práctica de su consumo y del tránsito de los huicholes en viaje hacia el municipio de Real

²⁵Emile Durkheim entiende por ritos, los modos de acción determinados, las reglas de conductas que prescriben a los seres humanos el comportamiento respecto de las cosas sagradas. (Durkheim, 2004:40)

de Catorce (Wirikuta). Igualmente, los habitantes del pueblo de Real de Catorce tienen, en su memoria colectiva, el paso ancestral de los huicholes hacia el Cerro del Quemado.

En las conservaciones sostenidas con informantes huicholes residentes en Real de Catorce, podemos también observar, la tercera propiedad de la tradición, esto es su variabilidad a través del tiempo. Dice Lenclud: “la tradición, asociada a la conservación, manifiesta una singular capacidad de variación, proporciona un asombroso margen de libertad a los que participan de ella (o la manipulan).”

En particular dos cambios son muy evidentes en la práctica del ritual entre los huicholes residentes en Real de Catorce: a) el tradicional viaje hacia el Quemado, que ellos no realizan y b) Su contacto con los habitantes de Real de Catorce no es el que tiene un viajero de paso; ellos residen allí; allí desarrollan actividades de subsistencia, principalmente el comercio, allí educan a sus hijos, conviven con los vecinos y participan de la vida social del municipio, etc. en un contexto que no es el de sus comunidades en la Sierra del Nayar. Pero aun así las manifiestan fuera de la vista de los vecinos:

¿El pueblo respeta tus creencias? -Pues yo nunca lo hago aquí, nunca me ven, nunca se enteran, pues a lo mejor ya saben que soy huichola y que tengo otras creencias pero nunca me ven. (DCLe).

Su práctica del consumo del peyote, no es una réplica idéntica del modelo original, sino que es una adaptación a partir de las circunstancias de su nueva realidad (Lanclud, 1987:s/n), esto lo podemos apreciar en la siguiente conversación:

Pues estamos más cerca, espero que mi familia que viene de mi casa –se refiere a su casa materna en el Estado de Jalisco- pase por aquí y luego yo los sigo a hacer ceremonia, así es menos costoso para mí” (EHXII).

De la misma forma lo refiere otra residente huichola, que no hace todo el recorrido sino que espera a la peregrinación acercase para unirse a la comitiva:

¿Y tú conoces desde allá? No, bueno nomas conozco desde Margaritas, es que uno tiene que venir desde allá – se refiere a la Sierra- para agarrar desde allá.

¿Entonces cuando tu estas aquí es cuando haces el recorrido?

Bueno ya nada más subo al Quemado, y cuando esta mi tía también, porque ellos suben allá atrás y está más lejos, vienen de allá abajo y no sé de dónde pero vienen por otro lado no sé dónde. Y se quedan no sé dónde (DCLe).

Esta conservación muestra como la tradición del consumo, ha sido, por supuesto, relativamente modificada y adecuada a las necesidades de los wixáritari residentes en Real de Catorce, aunque mantiene el contenido ritual y simbólico de antaño, como lo expresa una residente huichol:

Pues yo creo en el peyote. Es mi Dios, Pues – me dice un tanto sonriente y extrañada de que yo no lo entienda. Le pregunto porque lo consume, a lo que me dice:- pues porque él me da fuerza, buena suerte en las ventas y así, me ayuda a que me vaya mejor, además si tengo alguna duda de algo que debo hacer o no hacer, así lo consulto y él me habla y me dice que hacer” (DCLe).

Como lo expone tambien el capítulo 4 en las dos etnografías del *hacer ceremonia*, debido a que el mensaje cultural que conlleva la ingesta del peyote es el mismo que el ancestral. De igual forma se expone en la siguiente etnografía realizada en el ámbito doméstico.

V.2. Una flor del desierto.

En este apartado se describen los hechos de una ceremonia con peyote, realizada en el ámbito doméstico, guiada por una residente huichola, y otra ceremonia mestiza guiada por dos sanadores católicos. Se sincretizan las creencias mestizas con las huicholas.

“Es como carnita”, me dice mi acompañante huichol al estar cenándonos unas “gorditas” de flor de biznaga (conocida como “cabuches”), y relacionar la sensación de la textura del cabuche en el paladar, con la ingesta del peyote, representación simbólica de la carne del venado mítico.

Conversación en un puesto de Comida, en Real de Catorce, Fiestas de San Francisco 2014

Déjalo ahí amiga- me dijo Clara cuando le enseñé la jícara donde puse el *hi'kuli* que nos habían regalado a mí y mi compañera de viaje, cuando llegamos, ese mismo día, a Real de Catorce. Esta visita al pueblo, era para entregar la casita de renta y desalojarla, así que era un viaje triste porque ya no tendríamos nuestra “casa” para llegar y además ya no me esperaba Clara con una sopa caliente, como cada vez que llegaba a Real de Catorce; ella me hizo el favor de cuidarla, al menos los últimos 9 meses de los 12 que la tuve en renta, ya que ella no iba a su casa a pernoctar sino que ya residía en mi casita.

Sus ojos se abren al ver el interior de la jícara y sólo puedo musitar entre dientes “está muy bonita la flor”, cuando le digo que no tiene aún flores el peyote, ella sonríe y dice que de esa forma le nombran en su tierra al peyote, *flor del desierto*, porque “es como una flor”. En ese instante recuerdo, unos años antes, a un *mexicano* que en una ocasión

me regaló un peyote y lo había nombrado de la misma forma al invitarme a comerlo: “Te corté esta mañana una flor del desierto, si quieres en la tarde vamos a caminar para comérmola” agradecida por el gesto de buena voluntad, hube de preguntarle qué tipo de flor era que nos la podíamos comer, él sonriendo en una complicidad incomprensible para mí, me dijo que era un peyote, y mucho menos supuse en ese entonces, que era la forma en que en realidad nombran los huicholes al peyote, pero él al convivir con ellos se entiende que tomó el seudónimo con que nombran al cactus sagrado los huicholes.

El acuerdo es, según la recomendación de Clara, para comernos el peyote, *hacer ceremonia* el domingo temprano, pues habíamos acordado ese día viernes en la mañana al llegar a Real de Catorce, mi compañera de viaje –Lucia- y yo, con un *mexicano* que nos llevará al cerro Quemado el próximo domingo; por lo que Clara al saber la intención de tener el peyote nos sugirió comerlo antes de subir al cerro:

Podemos *hacer ceremonia* como a las 7:00 am para que al comerlo suban contentas al Quemado y yo me vaya a vender también contenta pues no puedo subir con ustedes, es día de trabajo y debo aprovechar a la gente que viene de visita al pueblo (DCCh).

Me pareció buena idea para consumirlo, sobre todo por el *hacer ceremonia*, que le daría la significación al hecho de consumir *hi'kuli*, como es la costumbre para ingerir el cactus-Dios de los huicholes y sobre todo porque ella le daría ese valor mágico-religioso que algunos mestizos le atribuyen al cactus; así que dejamos la jícara con el *hi'kuli* en el centro de la mesa para esperar hasta el día domingo su consumo. (DCL1812)

V.2.1. La limpia.

Al día siguiente, visitamos a la Sra. Delia, una catorceña que tiene el don de curar por lo que se dedica además de su trabajo formal, hacer *limpias*²⁶ así que fuimos a buscarla a su trabajo para solicitarle una cita para Lucia, quien tenía una pena por la muerte de su hermana un año antes y, según dijo ella misma, necesitaba vivir el duelo de la partida de su hermana. Al ser escuchada por la Sra. Delia sugirió además un masaje curativo que ella realiza con su maestro, un francés que radica en el pueblo desde hace unos 30 años atrás, quien practica la medicina china, -acupuntura- lo cual nos pareció excelente idea. La Sra. Delia dijo: “entonces necesita un masaje y así le hacemos todo de una vez, ¿Cómo la ve maestra?” estuvimos de acuerdo las tres. La cita fue para esa tarde de sábado en la casita sin una hora fija, pues ella terminando con un paciente acude al otro pero no puede dar cita porque con cada uno el tiempo es diferente según “el mal y hasta que se lo sacamos” nos dice. (DCL1812).

V.2.2. A sacarle el muerto.

Son las 5 pm de la tarde del sábado, estoy con Lucia en la cocina tomando el café de la tarde que acostumbramos, cuando llegan la Sra. Delia y su maestro, el francés, nos presenta a su maestro que se caracteriza porque vive en comunión con la naturaleza,

Por eso ando descalzo, así siento la madre tierra cuando doy una pisada, de esta forma la energía entra por mis pies y *zuuum* – junta los labios y aspira fuertemente el aire mientras hala sus manos hacia arriba- sube hasta el universo (DCCh).

²⁶ Véase Ruiz Velasco (2010) Así se le nombra a la curación que se hace a las personas donde se dice padece males del alma, cuerpo, corazón etc., en el caso de interés era sobre el corazón por el fallecimiento de un familiar.

Nos explicó el francés con voz muy pausada y con una mirada gentil. Ambas asentimos con la cabeza ante sus palabras, los hicimos pasar y les ofrecimos una taza de café, el francés aceptó y la Sra. Delia dijo no poder por el masaje y la *limpia* que le haría a Lucia, pero aceptó un vaso de agua.



Ilustración 27. Sanador extranjero, residente de Real de Catorce. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas

La tarde estaba silenciosa y tranquila, pareciera que ya no había turistas en el pueblo o que todos estaban en las calles céntricas y como la casita es rumbo al panteón pues al caer la tarde, el turismo opta por estar en la plaza o sus calles aledañas, los que si pasan son los vendedores de la Cañada, que en su burro de carga ya van a sus casas y toman el camino del panteón, ya con las alforjas del burro medio vacías por las ventas del día (flores, frijol, frutas de la región), cosecha de su trabajo diario. Así que el ruido del pausado paso del burro sobre las piedras es un aviso de que la tarde empieza a caer y

adviene la noche en el pueblo, es cuando el café de la tarde sabe a una puesta de sol calientita y anaranjada.

Al término de su café negro, el francés pide un tomate, para la limpia que le va a realizar a Lucia. Y como es para “sacarle al muerto” como lo nombran ellos, dicen que el tomate es el ideal y no el huevo como se suele usar en las limpias.

El huevo es para limpiar del mal de ojo u otros males y el tomate es para sacar la muerte de las personas que han perdido un ser querido y ¡qué bueno que tiene tomate! de al'tiro se me olvido decirle lo del tomate (DCCh).

El francés y Lucia se meten al siguiente cuarto para iniciar en privado la *limpia*. Después Lucia me contaría como fue: “igual que el huevo, te lo pasan por todo el cuerpo, encima de la ropa mientras rezan”. Al término de unos minutos entran de nuevo y el francés me pide una bolsa para echar el tomate, le doy una de plástico y al pedírselo para tirarlo al cesto de basura me dice que no que ellos lo tirarán al salir, pues debe ser tirada en un cruce de caminos.

Solicitan a Lucia que se ponga una bata quedado medio cuerpo desnudo debajo de ella y que se recueste boca arriba en la cama, Lucia así lo hace y por algo incomprensible, que en ese momento nadie lo percibe, se lleva con ella la jícara donde resguardábamos el *hi'kuli*, su celular y sus lentes de lectura; poniéndolos en el buró del lado de la cama uno encima de otro, quedando la jícara cubierta con el celular y encima del celular sus lentes de lectura.

El masaje empezó con ambos curadores, uno a cada lado de Lucia que se quejaba de dolencias por donde la tocaban, así que hasta que la parte adolorida dejara de doler continuaban con otro miembro de su cuerpo; empezaron por los dedos del pie y fueron

subiendo el masaje por su cuerpo según donde ya estuviera curado lo iban dejando, fue un masaje, pudiera decirse, “a cuatro manos”.

Cuando se llegó a la altura del timo entre los senos de Lucia, la Sra. Delia metió su mano por la bata sin descubrirle el pecho y empezó a masajear esa región. Mientras el francés le daba a Lucia a la vez un masaje desde el cuello hasta la punta de la cabeza. Al masajear la Sra. Delia le pregunta a Lucia: “¿usted no siente a veces como que este cuerpo no es suyo?” Lucia sorprendida le dice que sí, que siempre ha tenido esa sensación, a lo que la Sra. Delia responde: “es que usted tuvo un gran susto de niña o de joven y debemos arreglar eso, para que su espíritu vuelva a su cuerpo como debe ser, pero más al rato, déjemelo a mí, yo le digo lo que haremos” Lucia se queda en silencio aceptando lo que le dice la Sra. Delia.

En ese momento, estando yo como espectadora, recibo una llamada en mi celular; antes de salirme a contestar, fuera de la casita, llama mi atención el celular de Lucia y sus lentes de lectura encima de la jícara, puestos en el buró a un lado de la cama y decido tomarlos, sin pedir permiso o avisar, pensando que si entraba una llamada interrumpiría el masaje. Los tomo sin la jícara (dejándola ahí porque no la vi) llevarlos a la mesa de la cocina. Una vez hecho esto, corrí afuera de la casita a contestar.

Mi llamada duró aproximadamente una hora, así que al intentar entrar, la Sra. Delia y el francés ya salían despidiéndose y comprometiéndose a regresar al día siguiente para terminar sus trabajos. Yo sólo alcanzo a darles un abrazo y las gracias antes de que partieran. Esa noche nos acostamos tempranos con la promesa de levantarnos tempranos para la ceremonia con el *hi'kuli*. (DCL1812)

V.2.3. “Él viene a ti, te escoge”.

El olor a café recién hecho anima a Clara (quien, como dije, se queda en la casita para cuidarla) y Lucia a levantarse a las 7:00 am., del día domingo, tal y como hemos acordado para *hacer ceremonia* antes de subir al cerro Quemado, por lo que decidimos tomarnos un café antes de sentarnos alrededor de la mesa, las tres, ponemos una veladora y la jícara que resguarda el *hi'kuli* en su interior. No teníamos que preocuparnos de la privacidad de la casa, aun con la puerta de la cocina abierta y no tener un barandal, quizá pudiéramos ser observadas desde la casa de al lado; pero es la hora en que la mayoría de los residentes duermen y eso nos alejaba de miradas curiosas y permitía el necesario ocultamiento de estas prácticas huicholas que Scott analiza.

La creencia de que el *hi'kuli* es quien elige a quien se lo come o a quien lo encuentra es un conocimiento que la vox populi dice que así sucede, es decir, por más que uno lo busque e incluso se puede caminar sobre él en el desierto y no verlo o encontrarlo, por eso se cree que es el *hi'kuli* quien elige a la persona que lo tendrá en su poder.

En el caso de este *hi'kuli*, nos llegó de manera fortuita, pues habiendo llegado un día antes a Real de Catorce en autobús, casi al bajar, después de cruzar el túnel Ogarrio aún con la mochila en la espalda, tuvimos la fortuna de encontrarnos a un *mexicano* conocido que almorzaba en las afueras de un puesto de *gorditas*; al verlo nos acercamos a saludarlo; él no nos conocía pero en un viaje anterior tuve la oportunidad de viajar con su madre a Matehuala y la conversación entre ambas fue espontanea. Así que decidí saludarlo y decirle que su madre había llegado bien a Matehuala, lo que él me agradeció

pues no tiene forma de comunicarse con ella. Él no usa celular, vive en Wadley y se alimenta y trabaja con lo que el desierto produce naturalmente,

Hago monederos de la hoja del cactus o collares de cuentas naturales como semillas y lo que la madre tierra me dé a encontrar, es muy basta y yo no necesito más. (DCCh).

Después del saludo seguí con Lucia nuestro camino por la calle Lanzagorta, rumbo a la casita, cuando pensé que él nos podía llevar al cerro del Quemado ya que Lucia deseaba subirlo, y sabiendo que mis amigos en esos días trabajan aprovechando el turismo de fin de semana, devuelvo mis pasos atrás del camino y veo al *mexicano* tambien bajar hacia nosotros. Le comento el deseo de subir el cerro y él accedió a llevarnos al Quemado el domingo siguiente (era viernes) y en la conversación tuve la genialidad de pedirle la venta de un *hi'kuli* a lo que respondió:

No te lo puedo vender – me dice en voz pausada- pero dame una ofrenda que quieras y te lo doy (DCCh).

Accedimos y nos acercamos a la esquina de la calle para hacer privada la transición o trueque y él a pesar de que yo se lo pedí, sacó un *hi'kuli* de unos 10 gajos y se lo puso a Lucia en su bolsa tipo morral, ella le dio de ofrenda 100 pesos y nos despedimos con la promesa de vernos el domingo para subir al quemado, recomendándonos comerlo antes de subir para tener energía. (DCL1812).

V.2.4. “Para que suban contentas”

La intención de *hacer ceremonia*, dijo Clara esa mañana, es de: “subir contenta al Quemado amiga y que nos dé lo que le pidamos como salud y trabajo o lo que quieras”. Asi que al disponernos las tres sentadas en la mesa de la cocina, con sólo un café en el

estómago, por alimento, pues se sugiere ingerir el *hi'kuli* en ayunas para que no provoque vomito o malestar.

La ceremonia es guiada por Clara por ser huichola y debido a que es parte de su tradición étnica, el consumo del *hi'kuli*. Así que iniciamos, Clara en silencio prende la vela, luego con bendiciones en su lengua huichol nos pasa la vela a cada una sobre la cabeza para bendecirnos, al terminar, me pide que haga lo mismo con la vela sobre su cabeza, y así lo hago.

La puerta de la cocina que da a un terreno baldío dejaba entrar un viento fresco y el silencio del día por iniciar, así nos acompaña un ambiente de campo fresco y tranquilo para la ceremonia. Después del término de la bendición con la vela encendida, deja ésta sobre la misma mesa sin apagarla, para luego, tomar la jícara con el *hi'kuli* dentro con la intención de sacarlo y quitarle las semillas; Clara lo pone en la palma de su mano y se queda asombrada viéndolo muy seria, entre asustada e intrigada, le preguntamos qué pasa, y dice muy seria y con ojos asustados, que el *hi'kuli* estaba podrido. (DCL1812)

V.2.5. Lo manoseó el muerto.

Lucia y yo nos sorprendimos porque nosotras a simple vista no veíamos lo podrido del *hi'kuli*, pero ella si veía lo podrido; entonces incrédula, ella palpa uno de sus gajos y me dijo: “mira esta blandito” yo aun con duda lo palpo más fuerte y el *hi'kuli* se abrió para sorpresa de todas, sus semillas están abiertas, con algo como una escobetilla saliendo de su centro, y nos quedamos muy serias pensando que hacer, yo le veo un gajo fresco y verde y propongo comernos ese gajo nada más, pero Clara se niega y dice que no comerá nada.

El *hi'kuli* exuda una agua amarillenta de sus gajos y ante la sugerencia de Clara, optamos por no comernos nada del *hi'kuli*, tratando de buscar una explicación lógica a lo acontecido, Clara está muy seria y con la vista fija en él, su rostro muestra signos de susto más que del asombro inicial.

El silencio inundó la cocina y pareciera que la mañana se había detenido, que ya no giraba la tierra ni que el sol la calentará. Clara murmuró:

“Dicen en mi pueblo que cuando pasa esto, que amanece así podrido el peyote o el tesguino, es que lo manoseó el muerto, yo nunca había visto así, pero así dicen, es como el tesguino que, ése, si lo he visto pero el peyote nunca”

Nos miramos las tres unas a otras, y sentimos miedo y respeto por lo que estaba pasando, entonces recordé lo acontecido la tarde anterior que Clara no estaba enterada de la visita de la Sra. Delia y el francés para darle una *limpia* a Lucia y al comentarlo Clara pregunta intrigada: ¿cómo? ¿Por qué te dieron una limpia Lucia, estás enferma? Lucia contestó:

“Oh no, es que hace un año murió mi hermana y yo no podía llorarla, aquí la traía – se pone el puño de su mano cerrada sobre su pecho- y me barrieron con tomate, dijeron que para sacarme el muerto”

Clara suspiró aliviada y el color le regreso al rostro, aún asustada, aunque un poico menos, nos dijo:

“!Ahí eso fue entonces, anoche vino tu hermana y en lugar de tocarte a ti lo tocó a él- y señaló el peyote- por eso se pudrió, guardó todo lo que traías y lo que traía tu hermana, ¡es por eso!”

Entonces empezamos a platicarle lo sucedido, de que inconscientemente Lucia se había llevado la jícara con el *hi'kuli* dentro, poniéndolo junto a la cama, en el lugar del masaje. (DCL1812)

V.2.6. Una maceta para el entierro.

Clara nos dice que entonces es por eso lo podrido del *hi'kuli*, que ya había ayudado a Lucia, le pregunto qué debemos hacer y contesta: “Ahora tu Lucia debes enterrar al *hi'kuli*” le preguntamos que si en la parte de al lado de la casa o tenía que salir del pueblo y contesta:

“No. Aquí en una maceta, porque es una flor, debe ser en maceta y ella – señala a Lucia- sin ayuda de nadie, sólo ella”

Así convinimos hacerlo, Lucia se levanta la mesa y envuelve el *hi'kuli* en varias servilletas de papel; lo pone ya no en la jícara sino en un plato pequeño de vidrio, para enterrarlo más tarde, vemos la hora, son las 8:00 am aproximadamente, entonces convenimos en preparar almuerzo para esperar la llegada del *mexicano* que nos llevará al Cerro Quemado y Clara a trabajar. (DCL1812).

V.3. El Peyote en Real de Catorce.

En este apartado se expone la percepción y el uso que los residentes mestizos tienen sobre el peyote. Su relación con la memoria colectiva del pueblo sobre el paso de los huicholes, como representantes del uso de la planta sagrada, y su uso conciliado en la vida religiosa de sus habitantes.

Por supuesto, la ingesta del peyote no es una práctica común en la vida cotidiana de la generalidad de los residentes de Real de Catorce y, mucho menos, una práctica ritual como lo es para los huicholes, aun cuando algunos de los visitantes del lugar llegan buscando el peyote por motivos lúdicos y otros, ya estando en Real de Catorce, se animan a consumirlo exclusivamente como un alucinógeno, exclusivamente es entre los huicholes,

el acto de su consumo que mantiene un sentido ritual, sagrado y se lleva a cabo fuera de la vista de los demás (aunque ocasionalmente admiten algunos invitados).

El haber establecido su residencia en Real de Catorce, que sólo fuera lugar de paso en otros tiempos, no ha significado para los huicholes avecindados allí un cambio de sentido en el acto del consumo, pero sí de las formas en las que tiene lugar; de hecho lo mismo puede afirmarse para el conjunto de los huicholes, pues el viaje no se hace en las mismas condiciones, las necesidades que se espera satisfacer con el acto ritual son diferentes por cuanto que han cambiado sus condiciones de vida.

En la memoria colectiva de los catorceños, se tiene otra referencia de los viajes de los huicholes por los relatos transmitidos por familiares a los jóvenes de ahora, Una informante nos cuenta:

Mi abuelo dice que los huicholes solo pasaban y no se detenían en el pueblo, que sólo se acercaban a las casas a pedir agua para continuar su camino hacia el Quemado”. (ECXV)).

Esto lo confirma una señora catorceña de la tercera edad, cuando rememora el paso de los huicholes por las cercanías del pueblo.

De niña les tenía miedo. Venían bastantes a pie, descalzos iban hasta el cerro, traían un silbato para hablarse en el cerro Grande donde se juntaban para hacer ceremonia, eran valientes porque no aceptaban a nadie. Ahora ellos ya hacen negocio, ya no es una devoción, vienen por otro interés. Antes no llegaban mucho al pueblo pues tenían sus caminos y no entraban mucho al pueblo. (NC916).

A partir de los años noventa se desarrolla un turismo de placer y de aventura y no ya sólo religioso, como venía siendo tradicional; éste tipo de turismo lo realizan jóvenes,

en su mayoría en busca del mito del peyote en el desierto, atraídos, además, por un auge de los *artesanos urbanos -hippies-* denominados así por tratarse de comerciantes no indígenas, e incluso de varias nacionalidades, emulando la elaboración artesanal de los hippies de los años sesentas; su estilo de vida -hippies-nómadas- se ha convertido también un polo de atracción en el pueblo. Estos mismos *artesanos urbanos* se adentran también en el desierto en busca del peyote con fines espirituales o lúdicos y muchos de ellos tienen ya en Real de Catorce su residencia permanente. Al ser entrevistado, uno de ellos refiere:

“Éramos una banda que veníamos a vender artesanías hechas por nosotros, allá por los años 90’s tratando de recoger la espiritualidad que nos daba la naturaleza para los materiales con que elaborábamos nuestra mercancía (...) En el desierto, con su magia y su encuentro con el *hi’kuli*” (EEVIII).

A la pregunta sobre lo que le hizo quedarse a radicar en el pueblo, alude a la responsabilidad que trae un matrimonio e hijos y considera que el pueblo le ha permitido no perder la espiritualidad de los viajes ceremoniales que realiza al desierto, ya sea con sus amigos o indígenas, todo ello le ha brindado una vida más plena.

No obstante las nuevas prácticas y nuevos usos del consumo del peyote, su carácter de planta sagrada es generalmente reconocido y respetado. Cuando a una informante se le cuestiona sobre si ella o sus parientes catorceños han consumido el peyote, su respuesta tranquila denota la familiaridad con el nombre de la planta, y asegura no haberla consumido. Para ella el peyote es relacionado sólo con los huicholes; de quienes sabe que lo consumen en sus ceremonias, y expresa mucho respeto tanto para la planta sagrada como para la costumbre huichol. Así mismo se le preguntó a un catorceño que trabaja como *caballerango* si lo consume a lo que respondió:

No, eso es cosa de los huicholes, ¿cómo le digo? Es una droga para nosotros que no consumimos, sólo ellos de sus creencias (ECXV910).

El consumo del peyote adjudicado como pertenencia a los huicholes, se sincretiza con las creencias mestizas, cuando se usa también como amuleto de bienaventuranza, como se muestra en las siguientes figuras:



Ilustración 28. El altar dedicado a San José, es acompañado por una foto enmarcada del santo Niño Fidencio, a los pies de San José está una estampilla del santo Francisco de Asís y un poco más adelante un peyote. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.



Ilustración 29. Acercamiento del nicho religioso a San José. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Este simbolismo de honrar culto al peyote al mismo tiempo que los santos católicos por parte de los residentes mestizos, se observa así mismo en los hogares huicholes, donde la imagen del santo Francisco de Asís es común junto a las ofrendas huicholas, tales como collares huicholes. Ambos grupos culturales no dejan sus propias creencias aun cuando pareciera que tienen ambas, sin embargo no se practican una y otra, sino que según la creencia es la práctica religiosa, es el disimulo del que Scott habla en cuanto a ser partícipe de la religión del otro sin serlo.

Conclusiones.

Retomando la interpretación de Antonio Gramsci acerca de la ideología, como Concepción del mundo, como la unidad ideológica de todo el bloque social fusionando y unificando una visión del mundo de un grupo social en el conjunto de las prácticas y los saberes de los individuos (1999:249) se comprende la univocidad del comportamiento de los huicholes residentes como cultura subalterna en el marco del predominio de la cultura hegemónica mestiza de Real de Catorce.

No obstante residir en un pueblo lleno de misticismo, no sólo por ser parte del *Kiekari* –territorio cultural- de la cosmovisión wixárika, sino por ser también un centro de fe católica muy fuerte por el santo Francisco de asís así como una estructura social y política moderna; los huicholes residentes, sin embargo pueden mantener y reproducir sus prácticas y creencias religiosas ancestrales.

El pasado histórico del peregrinaje de los huicholes por Real de Catorce o por la sierra de Catorce, desde antes de la fundación del pueblo, es lo que nos permite entender esta región como parte del *Kiekari* que Liffman describe como la línea territorial y simbólica que une las creencias cosmogónicas, en base a los sitios sagrados que los huicholes recorren en busca de la ayuda de sus Dioses, recreando en ellos sus mitos y el carácter sagrado de estos centros ceremoniales, siendo Wirikuta, en la región del desierto potosino, uno de estos sitios. Esta peregrinación termina en el cerro Quemado (o del Amanecer), un cerro conocido también por los catorceños, extranjeros y *mexicanos* que lo visitan.

Para Gramsci, una cultura subalterna, se expresa en los actos culturales que practica y reproduce continuamente un grupo social con un determinado modo de concebir el mundo. Su cultura pervive y se encubre bajo la hegemonía de otra que impone ciertas formas de vida y pensamiento. En las prácticas y los usos de la clase subalterna, se concilian las formas de vida propias en el disimulo de sus actos culturales, productos de un proceso socio-histórico propio, frente a los impuestos por la clase dominante, a partir de otra concepción del mundo (1999:246).

El trabajo etnográfico desarrollado durante esta investigación, arrojó varios signos de esta forma de vida particular de los huicholes, los que nos permite identificar no sólo a través de su historia prehispánica, sino de las formas de vida que se siguen llevando a cabo en la casa materna, tal como las familias residentes en Real de Catorce las reproducen continuamente. No de la misma forma, porque los elementos físicos, como el *Tukipa*, su centro ceremonial en la casa materna, no se encuentran en el pueblo; sin embargo, su pensamiento cósmico permite representarlo simbólicamente; así se aprecia en la primera descripción etnográfica “el siseo huichol” cuando la líder huichola usa su pañoleta como centro ceremonial.

Uno de estos signos subalternos más sustanciosos, se encontró en la práctica que ellos denominan como el *hacer ceremonia*, que consiste en realizar ceremonias fuera de la vista del dominante donde la ingesta del peyote es fundamental para llevar a cabo el rito. ¿Cuál es el mensaje cultural de este rito sagrado para los huicholes? El mensaje cultural como dice Lenclud es una expresión de la tradición, es un contenido, unas significaciones, que se expresan en las representaciones y valores que los participantes sostienen acerca del hecho u objeto cultural de que se trate, en nuestro caso, el consumo del peyote.

Producto del trabajo de campo llevado a cabo entre los huicholes residentes, podemos señalar, en un primer acercamiento, que dicha práctica le confiere identidad, sentido de pertenencia, a los miembros de la comunidad huichola, como ocurre con otras prácticas: la permanencia en su modo de vestir, sus preferencias alimenticias, sus prácticas específicas en lo relativo a las relaciones intra-familiares, etc.

No importa si la participación en el *hacer ceremonia*, no tiene la misma forma que la de sus familiares no residentes en Real de Catorce o sus ancestros. La significación del acto ritual no varía de generación en generación, La peregrinación a Wirikuta (hacia el Cerro del Quemado), sea que se inicie en la Sierra del Nayar o en Real de Catorce, mantiene para ellos el sentido de un encuentro con sus Dioses para garantizar la supervivencia: Sus Dioses, al tener lugar ese encuentro, serán favorables, es decir, proveerán la lluvia, el maíz, y en general el alimento y las condiciones de supervivencia.

El contenido ideático en este acto cultural: el *hacer ceremonia*, manifiesta una clara adaptación del acto ritual a las condiciones de vida que acompañan a la residencia en Real de Catorce. La ingesta del peyote, que caracteriza este acto, asegura otras condiciones de vida, distintas de las de la comunidad wixárika en Nayarit o Jalisco. Las modificaciones debidas a la residencia en Real de Catorce, no alteran el sentido de la ceremonia: La visita y el encuentro con los Dioses, buscando sus favores.

Para Lenclud, la tradicionalidad no se asegura por los contenidos que transmite el hecho u objeto cultural; él considera que lo más importante de la transmisión no es el contenido en sí de la idea, sino el medio por el cual se transmite el mensaje cultural en la tradición, esto es, la ceremonia en la que se da la ingesta del peyote, que reproduce la

cosmovisión que les da sentido. Las particularidades que introduce la variación debida a la residencia en real de Catorce.

Esto nos permite entender, entonces, la definición que Lenclud hace de la tradición como un hecho cultural que se construye del presente hacia el pasado. No es, entonces, el pasado que produce y condiciona al presente de una manera unidireccional y forzosa, sino que es el presente, las condiciones actuales de los sujetos que sostienen la creencia, lo que da forma al pasado, esto es, al rito, manteniendo su significación.

Los huicholes llevan a cabo el *hacer ceremonia* sin dejar el sincretismo religioso, con las prácticas rituales de la iglesia católica tradicional, a través de los festejos mencionados. En la acción de la líder huichola o el curandero bendicen el hi'kuli antes de su consumo, simulando la cruz católica sobre el cuerpo del creyente (pasarlo por las mejillas y el pecho) Tenemos una acción similar a la del sacerdote católico cuando éste pasa la hostia sobre la cara el fiel antes de consumirla.

Las formas están configuradas principalmente en los actos del intelectual orgánico que dirige, organiza y significa la participación de los demás. Esto no es diferente en el caso de los huicholes. En la participación de los huicholes en los ritos católicos mestizos, la misa, la comunión (aunque ellos no ingieren la hostia), las procesiones llevando a la virgen del templo hasta la parroquia del panteón, la celebración del día virgen de Guadalupe, etc. tiene lugar el “disimulo” que propone Scott. Quienes elaboran el sincretismo y la posibilidad de acercamiento entre estas prácticas y las propias de la cultura wixaritari son los propios chamanes y líderes culturales huicholes.

Ver a los huicholes residentes, participando en el recorrido, guiado por el sacerdote católico, entre los centros ceremoniales católicos, en peregrinación con cantos, velas encendidas, rezos, es decir, en procesión solemne. Nos llevaría a pensar que, ellos también, son fieles seguidores de la virgen guadalupana. Sin embargo el no comulgar como el resto de los fieles al final de la procesión da una clara muestra de la distancia respecto de las creencias externas a su cultura.

Los huicholes, con su aparición en estos actos, quieren dar testimonio de su integración y aceptación de la cultura hegemónica a la comunidad mestiza; de esa integración y adaptación depende su permanencia como habitantes del pueblo. Pero al mismo tiempo, lejos de la mirada y la presencia de los mestizos, los huicholes llevan a cabo sus propias prácticas religiosas, como es el caso del *hacer ceremonia* en el desierto fuera de la vista del resto de los pobladores. Evidenciando la pervivencia de sus creencias y convicciones acerca sus dioses: el peyote, el venado, el sol, y otros seres naturales.

Como en los rituales expuestos en la descripción etnográfica. El tomate usado por el sanador mestizo “para quitar el mal de muerto” a una persona, se asemeja al “manoseó del muerto” que según la creencia huichola, pudre el peyote en cuanto éste ha sido tocado por el muerto que se le “quitó” a la persona que lo “cargaba”, y que a través de la limpia realizada por el sanador mestizo, fue el peyote quien lo recibió. La transmisión cultural del efecto del peyote no va a variar en cuanto, el contenido cultural sigue siendo el mismo en las prácticas religiosas de los residentes huicholes.

James C. Scott (2000) coincide con Rojas en cuanto al disimulo, cuando refiere que a escondidas, de forma oculta al dominador se llevan a cabo estas prácticas.

Para estas prácticas ocultas, es menester un espacio social, tanto que la significación del *hacer ceremonia* es el uso social de las construcciones simbólicas huicholas que representan una particular ideología. Se expresan mediante el discurso ideológico introyectadas entre los individuos a través de las generaciones. Entonces la defensa del espacio social como lo es Wirikuta, permite la socialización de sus prácticas y creencias mediante el discurso oculto que Scott dice se mantiene fuera de la vista del dominante.

Así el espacio social apartado no permite tener el control, la vigilancia, ni la represión de los dominadores; ese ambiente social apartado está integrado por confidentes cercanos que compartan experiencias similares de dominación (Scott, 2000:149).

En base a estas condiciones el discurso oculto tendrá libertad en el ejercicio del evento al realizarse fuera del grupo dominante como es el caso de las ceremonias que se describen.

Aun cuando en las ceremonias descritas, participan mestizos, se constata que los eventos son similares a la que se describen, en cuanto al paso de la veladora por encima de la cabeza de los participantes, las oraciones huicholas, etc., pero también se sabe que otros mestizos o investigadores han participado en estos encuentros sagrados, como se observa con la investigación de Fernando Benítez al participar en una peregrinación huichola que parte de “Las Guayabas” en la sierra del Nayar hasta Wirikuta y describe las prácticas que realiza el marakame Hilario Carrillo al llegar la comitiva huichola a la cima del sagrado cerro Quemado.

En este pasaje, además de ser presenciado y vivido por el autor, también se observa la transmisión de formas culturales significantes a los procesos ceremoniales, ejemplo en el momento en que el *mara'akame* Hilario Carrillo lleva a cabo acciones que rememoran episodios sagrados, tales como la de pasar por encima de la cabeza de los participantes el mazo; se semeja cuando en la ceremonia analizada en este trabajo, en la que la líder huichola pasa la vela encendida por encima de la cabeza de cada persona que participa en el ritual, emulando de esta forma lo aprendido de sus líderes culturales cuando estos llevan a cabo los rituales ancestrales que se pasan de generación en generación.

Scott (2000) enfatiza que no se debe entender espacio social sólo en el entendimiento geográfico de la parte física (p.150), sino que debe entenderse también, como el lugar donde se reproducen saberes y conocimientos ancestrales que los seres humanos interactúan sobre él; lo que es el espacio vivido donde se recrean a través de las palabras y los actos una cosmovisión que alberga la historia y su devenir.

En este mismo sentido, la palabra vivida y sentida en cuanto al significado de sus cantos u oraciones, como las que emitía el curandero durante la ceremonia “huichol” que se reseña más arriba, se esparce en el espacio social y se comprende entre quienes la escuchan, sea en un idioma entendido por los sujetos que comparten la ceremonia, o no, pues a través de las sensaciones que provoca el canto o la palabra dicha se transmite el mensaje cósmico; esto lo confirma Stoller (1992) cuando acompaña al curandero de la aldea de Songhai para realizar una cura a una persona que solicita sus servicios y aun cuando el investigador no conoce ni debe realizar los cantos en que se expresa el curandero, entiende las oraciones que confieren del deseo de recuperar la salud por parte del curandero, pues sabe que la magia a través de las palabras surte efecto en quien son

profesadas “Sorko Djibo me miró y me dijo: “las palabras fueron buenas con él” (p.121) [traducción de la investigadora]. Reconociendo que los residentes huicholes, en las ceremonias descritas, no son un *mara'akame*, las palabras huicholas que expresan durante el *hacer ceremonia*, tienen un significado místico para quienes le escuchan y son participes en la comunión con el lugar y la ingesta del peyote; reconocen ellos que no puede realizar los cantos que los *mara'akame* profieren durante las grandes fiestas, pero que sus palabras de buenos deseos son válidas para realizar estos eventos o para dar una bendición ya sea a unos pies adoloridos por las largas caminatas, o las pautas del acto ceremonial. Así se constata el seguimiento que le daban los niños huicholes en la ceremonia realizada en la mina del Padre Flores y por supuesto de las mestizas que sin entender el idioma, seguíamos al pie de la letra las indicaciones como si entendiéramos el idioma huichol.

Así mismo, como se expuso en las ceremonias descritas, el siseo armónico del curandero al encender cada vez la vela, le daba fortaleza a la fe de los participantes no huicholes, secundado por el del aprendiz que fortalecía el canto del chamánico.

El espacio entonces se vive y siente en cuanto a que las acciones producidas en él son generadas por el pensamiento mágico que los sujetos le confieren al lugar físico dándole el significado del *Kiekari* que simboliza la cosmovisión huichola y que los mestizos que participan en él se infieren del mismo misticismo ante los actos culturales realizados por los huicholes.

Es el peyote un sincretismo huichol religioso que une a todos los grupos culturales que alberga Real de Catorce, aun cuando los catorceños no lo consumen, es parte de su

arquitectura, de uno de los lugares más antiguos y simbólicos del pueblo: la reja de los panteones de Guadalupe y de San Francisco que comparten el mismo terreno.



Ilustración 30. Reja de los panteones Guadalupe y San Francisco con ornamentos de flores de peyote. Foto tomada por Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Como se muestra en la imagen, la reja del panteón está diseñada con figuras representativas del peyote. Se diferencian uno del otro porque en el panteón de Guadalupe se encuentra la iglesia dedicada a esta virgen. Y el panteón de San Francisco tiene una capilla donde antiguamente se realizaban los funerales de los difuntos y es donde están las tumbas más antiguas. Tanto las de los primeros extranjeros mineros como las de los recién fallecidos.

Los huicholes han mantenido una presencia constante en la vida colectiva y, particularmente en la memoria colectiva de los residentes de Real de Catorce, en un principio como peregrinos y hoy, también como habitantes del municipio y como elemento del folklore que apuntala la explotación turística del pueblo. Durante todo ese tiempo la cultura hegemónica ha tenido en la iglesia católica, y su función organizativo-directiva de intelectual orgánico, como lo señala Gramsci, el elemento nuclear de la ideología dominante, regida por los mestizos (es decir, de los catorceños, *mexicanos* y extranjeros). Hoy día esa situación se mantiene no obstante que todos esos grupos sean participantes, de una cosmovisión moderna algo desligada de la autoridad de la iglesia, aunque con diversos matices, sobre el grupo subalterno que son los huicholes.

Desde los tiempos iniciales del pueblo, han sido la jerarquía eclesial católica y los extranjeros los que han dirigido en una u otra forma a la comunidad. Un reflejo claro de esa hegemonía lo fueron las grandes fiestas de antaño en honor a la corona española, realizadas por los mineros opulentos extranjeros y mexicanos.

La masa de los catorceños, y ahora también de los huicholes residentes, al participar de esas prácticas mantienen esa hegemonía. Aunque, como dice Gramsci, no tengan una conciencia clara de su actuar (252). La fe y el poder económico y político es lo que mueve a las masas, sean de una u otra clase de cultura subalterna (257). Los trabajadores catorceños, los pequeños propietarios, los agricultores y pastores del rumbo, los huicholes, en todas las épocas han girado en torno de esa hegemonía y sólo la cuestionan en privado.

Las expresiones culturales de la religiosidad católica del pueblo es lo que Scott destaca como discurso público, en el grupo dominante y sus subalternos, aun los propios huicholes residentes. Estos últimos cumplen con la propuesta de Barth que distingue entre las fronteras étnicas de unos y otros, las diferencias que a simple vista se pueden observar y clasificar como rasgos étnicos: el uso de la vestimenta típica, el uso y conservación de la lengua materna no española y por supuesto la práctica de su propia cosmovisión; lo que Bonfil establece como “matriz cultural” propia del ser indígena.

Otro de los elementos de pervivencia cultural de los huicholes, más fuerte, como ya dije, es el consumo ritual del peyote, tanto como Divinidad y como tradición. En el consumo del peyote, es fácil advertir, las tres propiedades que un objeto cultural posee, según Lenclud: conservación en el tiempo, un mensaje cultural, y un modo particular de transmisión. Las tres se hacen visibles en el *hacer ceremonia* por parte de los huicholes, haya o no participación de mestizos.

Parece necesario registrar, e incorporar al análisis, el termino *Hacer ceremonia*, como un modismo que usan los huicholes (y los mestizos que emulan de la idiosincrasia huichola estos hechos culturales) en el proceso, de llevar a cabo los actos ceremoniales como el consumo del peyote, propio de su cosmovisión, lo que permite la pervivencia cultural de esta cultura subalterna.

También es necesario registrar y destacar las nuevas formas de reappropriación territorial de los huicholes respecto del pueblo de Real de Catorce, a través de su permanencia y reproducción en la vida cotidiana, una forma de vida al mantenerse como cultura subalterna, no obstante una superficial participación en los eventos, religiosos o

cívicos, que impone la cultura dominante del pueblo. Contar con una residencia fija, no importa si se es habitando una cueva como casa, y que ésta haya sido producto de una donación del terreno que la circunda, a cuenta del patrimonio municipal, hace que los huicholes residentes no se vean a sí mismos como migrantes, sino como habitantes regulares del un lugar donde habitan sus ancestros. Por supuesto, la residencia permanente en el lugar facilita, además, los actos y prácticas rituales propias de su cultura, como la del simbólico acto de *presentación* de sus hijos en el desierto de Wirikuta, emulación de la presentación que tuvieron los propios adultos huicholes en su casa materna durante las fiestas *Tatei neixa* o fiesta del tambor, -donde a los niños, en un rito chamánico, se les inicia en un viaje imaginario a Wirikuta, la tierra de los Dioses, formándolos como peregrinos y como huicholes-. Esta práctica ritual les permite reconocer el municipio y sus alrededores como su casa.

Estos actos culturales testifican la supervivencia cultural arraigada y sostenida en la nueva condición de residentes en Real de Catorce. En cuanto a los pobladores mestizos de Real de Catorce, si bien no participan de estas prácticas, tampoco las prohíben o las descalifican, en el caso de algunos extranjeros y *mexicanos* residentes hasta la emulan. Pero los catorceños, las reconocen como parte de la vida y la cultura wixárika, pues son sus mismos abuelos quienes relatan del paso peregrino de los huicholes.

En las últimas etapas de la recogida de datos, se pudo constatar que hace dos años se encuentra una mara'akame sepultado, por petición propia, en el panteón de San Francisco, es una tumba no visible, que tuvo la fortuna de que me fuera mostrada por el sepulturero, quien dijo presencié el entierro del mara'akame con sus *muwieris*, sombrero de plumas y su bastón. Este descubrimiento abre las puertas para más adelante en otro

momento, investigar sobre la significación del territorio en los huicholes, más allá de que lo vean y sientan como “la entrada a un templo” en tanto que ahora también deberá tenerse en cuenta, la existencia del rito funerario de un mara’akame, máxima figura intelectual en el grupo huichol, y habrá de establecerse su significación precisa.

Quedan preguntas abiertas, como: ¿En qué medida, la residencia de los huicholes es un factor preponderante en el tercer auge de Real de Catorce, conocido dos décadas atrás como un pueblo fantasma? ¿Cuál es la significación de tener el sepulcro de un mara’akame huichol en el panteón de San Francisco por primera vez en dos siglos desde la fundación del pueblo? Y por último: ¿son los niños huicholes residentes, criados en Real de Catorce, reproductores fieles de las costumbres ancestrales como el *hacer ceremonia*?

Bibliografía

- Arias Guerrero, Patricio (2002) *Guía Etnográfica. Sistematización de datos sobre la diversidad y diferencia de las culturas*. Ediciones Abya-yala. Quito, Ecuador.
- Barbosa Reed, Karen (1972) *El INI y los Huicholes*. Ed, SEP INI
- Barth, Frederick (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Ed. FCE. México
- Benítez, Fernando (1971) *Los Indios de México*. Ed. Era. México
- (1981) *En la Tierra mágica del peyote*. Ed. Era. México
- Cabrera Ipiña, Octaviano (2004) *El Real de Catorce*. Ed. Sociedad Potosina de Estudios Históricos, S.L.P. México.
- Chamorro Castañeda, Jorge A. (2007) *La Cultura expresiva Wixárika. Reflexiones y abstracciones del mundo indígena del norte de Jalisco*. ED. CUAAD. Guadalajara, Jalisco, Colección NUMEN.
- Chatelet, Francois (1981) *Historia de las Ideologías. Los Mundos divinos hasta el siglo VIII*. Tomo I. Premia Editora de Libros S.A. México.
- Cervantes R. (2016). “Huicholes Residentes en Real de Catorce y su resistencia ideológica a la hegemonía cultural del pueblo”. En: Ordoñez B. Jorge (Comp.) *Éranos*. Ed. UACJ 61-84 (1ª.Edición).
- Coetzee. J.M. (2016) *Esperando a los bárbaros*. Edit. Penguin Randhome House Grupo Editorial. México.
- Delgado Juan Manuel y Gutiérrez Juan (1999) *Métodos y Técnicas cualitativas de investigaciones en Ciencias Sociales*. Madrid. : Síntesis.

De la Torre M. (2007) "Los mecanismos ideológico-discursivos del poder y la conformidad social una relectura de la ideología alemana" *Dialéctica*.39 y 40 (31) primavera 2008. 108-122.

Durkheim, Emile (2004) *Las Formas elementales de la vida religiosa*. Edit. Colofón S.A. México., D.F.

Eagleton, Terry (2005) *Después de la teoría*. Ed. DEBATE. España.

Gallino Luciano (1995) *Diccionario de Sociología*. México, D.F.: Siglo XXI.

Giménez, Gilberto (2008) Cultura, Identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Revista Frontera Norte*. Vol. 21. no. 41. pág. 10.

____ (Art.) *Territorio, cultura e identidades*. En la revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas. Época II. Vol. V. Núm. 9, Colima, junio 1999.

Geertz, Clifford (1973). *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa, Barcelona.

Galindo Cáceres Jesús (1998) *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México D. F.: Consejo para la Cultura y las Artes.

Gramsci, Antonio (1999) *Cuadernos de la cárcel 1*. Trad. Ana María Palos México, D.F. Edit. Era. BUAP.

_____ (2000) *Cuadernos de la cárcel 3*. Trad. Ana María Palos México, D.F. Edit. Era. BUAP.

González Morales, Alfredo (2003) *Los paradigmas de investigación en las ciencias sociales*. Edit. Islas.

Guha, Ranahijt (1999) *Elementary aspects of peasant insurgency*, Ed. Duke University Press. Londres.

Gutiérrez del Ángel, Arturo (2010) *Las danzas del Padre Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*. Ed. Porrúa-UNAM

Kindl, Olivia (2003) *La Jícara Huichola. Un microcosmos mesoamericano*. Ed. CONACULTA-INAH- Universidad de Guadalajara. México, D.F.

Johannes Neurath (2002) *Las fiestas de la Casa Grande*. Ed. CONACULTA-INAH- Universidad de Guadalajara. México, D.F.

Liffman, Paul M. (2012) *La territorialidad Wixárika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. Ed. El Colegio de Michoacán. México, D.F.

Fajardo Santana, Horacia (2007) *Comer y dar de comer a los Dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*. Editado por la Universidad de Guadalajara, COLSAN.

Fresán, Mariana (2016) *Susurros de la montaña, antropología de la experiencia*. Edit. Samsara. México.

Harris, Marvin (1996) *Antropología Cultural*. Madrid.: Alianza.

Kurt Hollander (2012) *Batalla en el desierto, la lucha entre la plata y el peyote en Wirikuta*. Letras Libres 154, ISSN 1405 – 7840, México.

Lumholtz, Carl (1986) *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. Ed. INI México, D.F.

Mauss, Marcel (2006) *Manual de Etnografía*. Ed. FCE. México, D.F.

- Mannheim, Karl (1987) *Ideología y utopía*. Ed. FCE. México, D.F.
- Marx, C. y Engels F. (1970) *La Ideología Alemana*. México, D.F. Ed. Cultura Popular.
- Merton, Robert (1992). *Teoría y estructuras sociales*. Ed. FCE, México.
- Norman K. y Denzin Yvonna S. (comps.) (2011) *El Campo de la Investigación Científica*. México, D.F.: Gedisa.
- Neurath, Johannes (2002) *Las Fiestas de la Casa Grande*. Ed. CONACULTA-INAH-UdeG. México.
- Palafox Vargas, Miguel (1974) *Huicholes a través de sus danzas*. Editorial del Magisterio. México, D.F.
- Preuss, Konrad T. (1988) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*. Ed. INAH. México. D.F.
- Rojas, Beatriz (Comp.) (1992) *Los huicholes: documentos históricos*. Ed. INI-CIESAS, México D.F.
- Richards, Evans y Hoffman Albert (1982) *Las Plantas Sagradas*. Ed. FCE. México
- Ricoeur, Paul (1997) *Ideología y Utopía*. Edit. Gedisa, España.
- Saucedo Alma L., Bertha Cervantes. (2015) *Cuatro vidas: un mismo territorio*. En: CONACULTA- Gobierno Del Estado de San Luis (Eds.). *Compilación de Cuentos, Relatos y Tradición Oral en el Altiplano Potosino*. 93-116.
- Stoller Paul (1989) *The taste of ethnographic things. The senses in anthropology*. University of Pensylvania Press, United States of America.
- Scott, James C. (2001) *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ed. Era, México, D.F.

Taylor, S. J, Bogdan, R. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona, Paidós.

Thompson John B. (2002) *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México, D.F. 1ª reimpresión de la 2ª edición.

Van Dijk, Teun Van (1998) *Ideología, una aproximación multidisciplinaria*. Edit. Gedisa, España

Villoro, Luis (1985) *El Concepto de Ideología*. Ed. FCE. México, D.F.

__(1999) *Estado plural, pluralidad del culturas*. Ed. Paidós; UNAM. México, D.F.

Referencias electrónicas.

(2010) Benguría, P. Sara y otros. Métodos de investigación especial. Recuperado el día 30 de abril de 2017 en

https://www.uam.es/personal_pdi/stmaria/jmurillo/InvestigacionEE/Presentaciones/Curso_10/Observacion_trabajo.pdf

(s/a) González G. Jorge A. *El derecho a la tierra=derecho a la vida. Historia y cosmovisión wixárika* Recuperado el día 18 de mayo de 2016 en <http://www.biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/188/8.pdf>

INEGI. Consultado el 18 de noviembre de 2014, en la página:
www.inegi.org.mx/Lb/olap/consulta .

(1987) LENCLUD, GERARD, *La tradición no es lo que era....* Pub .Electrónica
 Laboratoire d'anthropologie sociale. <http://clasesbosa.blogspot.mx/2009/01/la-tradicin-no-es-lo-que-era-grard.html>

(2013) Kindl, Olivia. *Eficacia ritual y efectos sensibles. Exploraciones de experiencias perceptivas wixáritari (huicholas)*. Revista de El Colegio de San Luis. Nueva Época. Año III. Recuperado de:

https://www.academia.edu/11308043/Eficacia_ritual_y_efectos_sensibles._Exploraciones_de_experiencias_perceptivas_wixaritari_huichol

(2012) Neurath J. *Wirikuta y la búsqueda de visiones*. La Jornada del Campo. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/>

(2003) Neurath, Johannes. *Huicholes*. México : CDI : PNUD Consultado en:
<http://www.cdi.gob.mx>

(2007) Negrín Fetter J. *El Huichol. Wixárika*. Recuperado el día 18 de abril de
 2017 de
<http://wixarika.mediapark.net/sp/documents/ELHUICHOLWixarikaillustratedfinal.pdf>

Canción: *The sound of silence*, escrita por Paul Simon en 1962 e interpretada por
 Simon and Garfunkel, consultado el día 06 de junio de 2017 en:

<http://www.letraseningles.es/letrascanciones/traduccionest/SimonGarfunkel-SoundSilenceTraduccion.html>.

De Acceso directo:

Álvarez, José. *Flores en el desierto*. DVD. 04 de Octubre de 2009. México.

Anexos:

Nomenclatura de códigos

Código	Descripción
H	Huichol
C	Catorceño
M	<i>Mexicano</i>
E	Extranjero
DC	Diario de campo
E	Entrevista
1	Matrimonio
2	Túnel
3	Representación territorial

4	Wirikuta
5	Cerro Quemado
6	Procedencia-linaje
7	Mito San Francisco de asís
8	Tradiciones
9	Huicholes
10	Peyote
11	Ceremonia
12	Sucesos mágicos inexplicables
13	Trabajador local
14	Turismo
15	Vestimenta
16	Lengua
17	Tipo de casa
18	Sobre la muerte

19	Real de antes
DCSM16	Diario de campo Semana Mayor 2016
DCSa	Diario de campo recogida de datos por sondeo 2013
DCab	Diario de campo taller adultos mayores
DCCc	Diario de campo Bajada por el Culebredo 2016
DCSFd	Diario de campo Fiestas San Fco. 2013
DCLe	Diario de campo tarde de lectura de Lumholtz 2016
DCJf	Diario de campo Festival de Jazz 2015
DCPg	Diario de campo Fiestas Patrias 2015
DCH10	Diario de Campo. Ceremonia Huichol Mina Padre Flores
DCL1812	Diario de campo sobre limpia con

	sucesos inexplicables. Huicholes
NC910	Notas de campo febrero 2016
DC10111214	Diario de Campo Noche Huichol
ECat0I	Entrevista Catorceña Informante I
EMII	Entrevista Mexicano Informante 2
EHIII	Entrevista Huichol Informante 3
EHIV	Entrevista Huichol Informante 4
EGMHVI	Entrevista Grupal Informante Huichol y Mexicano
EEVIII	Entrevista Extranjero Informante 8
EEIX	Entrevista Extranjero Informante 9
EEX	Entrevista a Extranjero Informante 10
EEXI	Entrevista a Extranjera Informante 11
EHXII	Entrevista a Huichola Informante 12
EMXIII	Entrevista Mexicano Informante 13
ECXIV	Entrevista Catorceña Informante 14

ECXV	Entrevista Catorceña Informante 15
EMXVI	Entrevista Mexicana Informante 16
ECXVII	Entrevista a Catorceño Informante 17
ECXVIII	Entrevista Catorceño Informante 18
ECXIX	Entrevista Catorceño Informante 19

Canción: “The sound of silence” escrita por Paul Simon (1964) interpretada por:

Simon & Garfunkel

Hello darkness, my old friend
 I've come to talk with you again
 Because a vision softly creeping
 Left its seeds while I was sleeping
 And the vision that was planted in my brain
 Still remains
 Within the sound of silence
 In restless dreams I walked alone
 Narrow streets of cobblestone
 Neath the halo of a street lamp
 I turned my collar to the cold and damp
 When my eyes were stabbed
 By the flash of a neon light
 That split the night
 And touched the sound of silence.
 And in the naked light I saw
 Ten thousand people, maybe more.

People talking without speaking
People hearing without listening
People writing songs
That voices never share
And no one dare
Disturb the sound of silence
"Fools" said I
You do not know silence like a cancer grows
Hear my words that I might teach you
Take my arms that I might reach you
But my words like silent raindrops fell
And echoed in the wells of silence
And the people bowed and prayed
To the neon god they made
And the sign flashed out its warning
In the words that it was forming
And the sign said
"The words of the prophets
Are written on the subway walls
And tenement halls
And whispered in the sounds of silence".